西方神秘主义哲学经典之二

主编：张祥龙

Yoga:Essai sur l'origine de la mystique



不死与自由

瑜伽实践的西方阐释

[法]Mircea Eliade 以利亚德/著
武锡申/译

中国致公出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

B351.2
1

西方神秘主义哲学经典之二

主编：张祥龙

Yoga:Essai sur l'origine de la mystique Indienne



不死与自由

瑜伽实践的西方阐释

[法]Mircea Eliade 以利亚德/著
武锡申/译

—11

中国致公出版社

图书在版编目（CIP）数据

不死与自由：瑜伽实践的西方阐释/（法）以利亚德著；张祥龙主编；武锡申译.—北京：中国致公出版社，2001.1

ISBN 7-80096-767-0

Ⅰ.不… Ⅱ.①以… ②武… Ⅲ.瑜伽派-哲学思想-研究 Ⅳ.B351

中国版本图书馆CIP数据核字（2000）第86884号

Yoga: Essai sur l'origine de la mystique Indienne

本书根据巴黎波雅特（Payot）出版社1933年版翻译

不死与自由——瑜伽实践的西方阐释

著　者：［法］米尔恰·以利亚德
译　者：武锡申
责　编：钱叶用　于建平
出　版：中国致公出版社
发　行：中国致公出版社发行部
地　址：北京西城区太平桥大街4号
电　话：6612 2636　　**传真：**6616 8543
经　销：全国新华书店
印　刷：安徽省地方志印制中心
开　本：880×1230毫米　1/32
字　数：383千字　　**印张：**18.75　　插页2
版　次：2001年2月北京第1版第1次印刷
ISBN 7-80096-767-0/B·6
印　数：001—8 000册
定　价：29.80元

感受大海的潮汐

——《西方神秘主义哲学经典》系列总序

张祥龙

"神秘主义"（mysticism）①哲学既指人的精神体验，又指那些建立在这种体验之上的思想和学说。此词依体验者所处的文化、有过的经历而得到不同的指称和解释，比如"梵"、"佛性"、"基督"、"上帝"、"酒神"、"缪斯"、"自然"、"道"、"天"、"元气"、"太

① 将"mysticism"译为"神秘主义"，沿袭已久。它的不妥之处在于，几乎所有的"mystic"或主张"mysticism"的人都强烈反对让任何"主义"（观念化的理论、作风和体制）来主宰和说明自己的精神追求。他们所寻求的是超出任何现成观念的原发体验；在基督教（主要是宗教改革前的基督教和改革后的天主教）可说是与神或神性（Godhead）相通的体验，在非基督教的，特别是东方文化传统中，则是对本源实在（梵-我，道，佛性）的体验。这样，称之为"主义"就有悖其义。此外，在当今汉语界中，"神秘主义"似乎带有浓重的反理性色调，在许多语境中已不是个中性的，而是否定性的词。将"mysticism"译为"神秘体验论"就避免了这一层不必要的成见。但是，由于各种原因，包括这批书的译者们的语言习惯，我也只好暂用"神秘主义"这个蹩脚的译名。

极”等等。这种不寻常的体验往往给体验者以极大的激发、启示、信心和灵感，由此而创造出精神上的新东西，成为艺术的、哲学的、社会的，乃至科学的新起点，是文明、宗教、艺术和思想发展变革中的一个原发动力。因此，不仅那些受过它的激发的人们，比如古印度《奥义书》的作者们、释迦牟尼、瑜伽行者、毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图、普罗提洛、基督、奥古斯丁、艾克哈特、十字约翰、老子、庄子、孟子、李白、禅宗大师等等，创造出了各种精神业绩，而且这种独特的、从某个角度上看是意义重大的现象也吸引了不少研究者们的兴趣。他们从哲学、宗教、自然科学、社会科学等角度来研究它，比如美国著名哲学家威廉·詹姆士的《宗教经验种种》（1902年）、日本学者铃木大拙的《基督教与佛教的神秘主义》（1957年）、鲁道夫·奥托的《东西方神秘主义》（1957年）等就是从哲学、心理学和比较宗教学角度做的研究，得到全世界学术界的重视。

现代西方哲学中的直觉主义和现象学对神秘主义体验的哲学含义也有所关注。比如马丁·海德格尔在其思想形成期就受过艾克哈特的神秘主义的影响。他认为：“与生命（Leben，生活）分离的，以理性主义形象出现的哲学是**无力的**，而作为反理性主义体验的神秘主义则是**无目的的**。”他相信两者的结合会产生“充满生命活力精神的哲学”。①

历史上和当前的世界中，都有一些创立邪教者利用神

---

① 海德格尔：《早期著作》，德文版，法兰克福：克罗斯特曼出版社，1972年，352页。

秘体验（其中不乏并无此种体验而加以伪造者）来声称灵异，敷衍歪说，这并不能说明神秘体验本身是邪的。那些人同样利用自然科学来宣扬邪说。任何吸引人的精神现象或事业都可能被用到正的或邪的方向上去。而缺乏对神秘体验现象及其精神事业特点的了解则肯定会导致人们缺少抵御邪教的基本能力，不但不能鉴别神秘体验的真伪，而且一见到这种异常现象就以为它代表了更高的绝对真理，盲目追随。然而，我们知道，这类异常现象在有人类生存之处就总会以这种或那种方式出现的。

到目前为止，中国的读书界和学术界还未能有效地、成系统地和有计划地来接触和深入了解神秘主义。这对于我们民族的精神状态和思想创新都是不利的，对于我们以合适的方式应对一个全球化、网络化和现代化的时代也是不利的。本套系列丛书就旨在向中国读者认真地、严肃地和科学地介绍神秘主义，既介绍建立在神秘体验之上的有过广泛影响的思想与著作，也介绍研究神秘主义现象和有关学说的学术著作，以便我们的同胞对这种影响广泛的精神现象和学术探讨有一个起码的了解。所选书籍都是严肃之作，经过时间的考验，在东西方的学术界和读书界具有广泛而良好的影响。

最后，提出一个问题：在这样一个“去魅”的时代，我们的生命历程是否还需要某种“神秘感”？我以为是的。没有神秘感的童年是干涸的，没有神秘感的青年是苦涩的，没有神秘感的成年是无味的，而没有神秘感的老年则是凄凉的。当然，这里讲的神秘感与上面讲的神秘体验还不一样，但毕竟有某种关联。当你被一首诗、一段音乐深深打动的时候，你是否感到了那像潮水一样漫涨上来的

神秘意味呢？艺术中有神秘，生活实践里也有那触动我们但拒绝被概念和逻辑分解的原发体验，“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”。①大自然中的神秘更是让人不能不在“登高壮观天地间”之时感叹那“大江茫茫去不还”的悠悠神韵。② 一个没有神秘感的民族能是有独创性的伟大民族吗？中国古文化中虽无发达的神话和人格神宗教，却从不缺少与悟性、自然相凑泊的神意，“神也者，妙万物而为言者也。”③在万事万物的尽头处，总有一个微妙生发的神意，因为，在古哲人们看来，“阴阳不测之谓神”。④

这与中世纪的一位基督教神秘主义者吕斯布鲁克的感受也有些相通之处。他在其名著《精神的婚恋》中讲道：“神是那潮汐涨落的大海，涌动不息。”⑤

2000年12月于北京大学外国哲学研究所

---

① 《庄子·养生主》。

② 李白 “庐山谣寄卢侍御虚舟”。

③ 《易·说卦》。

④ 《易·系辞上》。

⑤ 吕斯布鲁克（Jan van Ruusbroec）：《精神的婚恋》，罗尔大森英译，美国明尼苏达 I turgical 出版社，1975年，b987页。

前　言

再没有比西方意识对印度的发现和理解更为吸引人的了。我指的不仅是它的地理、语言和文献发现，不仅是探险和发掘——简言之，不仅是指构成西方印度主义基础的一切事物——而且首要是指由不断进展的对印度语言、神话和哲学的揭露所激发的种种文化探险，这种探险有些已被雷蒙德·施瓦布在他的小册子《东方的复兴》中作了描述。但对印度的发现仍在进展，而且没有任何事物给我们以权力去设想它已接近尾声。因为对一种外来文化的分析，主要揭露的是想在其中找到的东西或寻求者已准备去发现的东西。在西方的创造力无可救药的枯竭之前，对印度的发现是不会完成的。

精神价值被人们讨论之时，文献学的贡献虽然可能是不可或缺的，却不能竭尽对象的丰富性。无疑，只要文本未经正确编辑，只要各种佛教文献学尚未创立，试图去理解佛教就是无益的。事实仍然是，对那种庞大且复杂的精神现象的理解，并不是拥有了关键的版本、多语言词典、历史专著等诸如此类的优秀工具，就有绝对保障的。一个人接近一种异在的灵性（spirituality）时，他理解的主要是由他自己的意志、他的文化倾向和他所属于的历史时刻所预定的那些东西。这一公理是普

遍适用的。我们十九世纪创造的“低级社会”形象，很大程度
xiv 上源于一些杰出的的探险家和人种学家所持有的实证的、反宗教的和非形而上学的态度，这些人带着一种与孔德、达尔文、斯宾塞同代人的思想走近“野蛮人”。在“原始人”中，他们处处都发现了“偶像崇拜”和“宗教幼稚病”——仅是因为他们看不到别的东西。只有在本世纪初的欧洲形而上学思想的复活、宗教的复兴、由精神分析学、诗学、微生物学取得的众多不同成果，才使人们可能理解“原始人”的精神视域、他们的象征结构、他们的神话的功能、他们的神秘主义的成熟性。

就印度而言，困难甚至更大。一方面，工具有待铸造，文献学有待研究。另一方面，必须选择印度灵性中最能为西方精神洞察的方面。但是，人们可以料到，看起来最可洞察的东西恰是符合西方文化的最迫切需要的东西。它主要的兴趣在于印度——雅利安比较语言学，这种比较语言学使梵语作为对十九世纪中叶研究的一个主题凸现出来——正如，一两代人以前，人们的思想曾受到唯心哲学的或德国浪漫主义刚刚发现的原始形象的魅力的刺激而转向印度。在这一世纪的下半叶，人们主要用自然神话的以及与此相关的、在欧洲和美洲发起的、文化时尚的语言，来解释印度。最后，在本世纪最初的四分之一时间中，社会学和文化人类学的复活激发了新的观点。

所有这些试验都有它们的价值，因为它们对应着欧洲文化固有的问题。西方学者实践的种种研究方法，虽然并不总是揭露印度灵性的全部真实价值，却仍是有用的。逐渐的，印度开始宣称自己在西方意识中的存在。的确，在相当长的时期内，那种存在几乎全部表现为比较语法学。印度只是极少且怯怯的

使自己出现在哲学史中——在那里，与当时占统治地位的时尚 xv
相对应，它徘徊于德国唯心主义和“前逻辑思想”之间。当对社会学的兴趣变得普遍后，对种姓制度有大量的严肃批评。但所有这些态度都在现代西方文化的视域中找到了它们的解释。当一种文化在它的问题中，把高度的优先权给予对一种语法规则或对一种社会结构的解释时，由于人们用印度来解答这种或那种语源学或说明社会进化的这个或那个阶段，对印度的研究并没有减少——实际上，这更是一种尊重和崇敬的标志。无论如何，这种考察模式本身并不坏，它们只是太过专门化，而且它们揭露一种巨大且复杂的灵性的种种内容的可能性在相当程度上受到限制。幸好，方法在改进，过去的失败没有浪费——下一代人很快就学会不再重复他们前人的错误。我们只要衡量自马克斯·米勒时代以来印欧语系神话学中的进展，我们就会认识到，在为印欧语系神话思想的巨大范畴的形象作一种远为精确且远为有创造力的表述时，某个乔治·迪梅齐所能得到的有利条件，不仅来自比较语言学，而且来自社会学、宗教史和人种学。

一切都指向这一信念，即在目前，关于印度思想的一种更为准确的知识已成为可能。印度已进入历史中；而且，无论正确与否，对于在历史中占有一席之地的民族的哲学，西方意识趋向于持一种更为认真的看法。另一方面，尤其是自最后一代哲学家以来，西方意识越来越倾向于联系着时间和历史的问题来定义自身。在超过一个世纪的时间里，西方大部分的科学和哲学工作被用于研究“局限”人类的因素。人们看到，人是如何和在何种程度上被他的生理、他的遗传、他的社会环境、他

xvi 所分有的文化意识形态、他的意识——以及首要是被历史、被他的历史时刻和他自己的个人历史所制约的。西方思想的这一最后发现——即人在本质上是一种时间的和历史的存在，他是且只能是历史造就他所是的样子——仍然统治着西方哲学。某些哲学流派甚至由此推论出，向人建议的唯一有价值且正确的任务是直率并完全接受这种时间性和历史性，因为任何其他选择都等于向抽象和非本真的逃避，其代价是思想贫乏和死亡，这种代价无情的惩罚着对历史的任何背叛。

讨论这些问题并非我们的任务。然而，我们可以说，今天吸引西方心灵的问题也使它为更好的理解印度的灵性作了准备；的确，它们促使它为其自身的哲学工作去与运用印度的千年经验。我们解释一下。正是人类局限，而首先是人类存在的时间性，构成了最近期的西方哲学的对象。正是这种时间性，使得所有其他的“局限”成为可能，而且归根结底，使人成为一种“有局限的存在”，一种无限而短暂的“局限”系列。事实上，这一关于人的“局限”的问题（以及它的在西方相当受到忽视的推论：他的“消除局限”）构成了印度思想的核心问题。自奥义书起，印度就在认真思考唯一的一个重大问题——人类局限的结构。（因此有人说——而且不是没有理由——全部印度哲学过去一直是，现在仍然是，“存在主义的”。）因此，西方有充分的理由去认识：（1）印度对人类存在的多重“局限”的看法是什么；（2）它如何研究人的时间性和历史性的问题；（3）在意识到时间性——全部“局限”的母体之后，焦虑和绝望不可避免的随之而来，它为此找到了什么解决方法。

以一种别处闻所未闻的热情，印度把自身投入到对人类存

在的种种局限的分析。我们要立即补充说，它这样做，不是为 xvii
了达到一种对人的精确的且连贯的解释（例如，如十九世纪的欧洲相信它可以用人的遗传或社会条件解释人时所做的那样），而是为了认识人类存在的局限区域能扩展到多远和看一看在这些局限之外是否存在别的东西。因此，事情是这样的，早在精神分析学之前，印度的圣人和苦行者就被引导着去探索无意识的难解区域。他们发现，人的生理的、社会的、文化的和宗教的局限相对容易划定，因此也易于掌握；苦行和沉思生活的巨大障碍源自无意识活动，源自构成精神分析学所谓的无意识的内容和结构的 *samskāras* 和 *vāsanās*——“胚胎”，“沉淀物”，“潜在物”。然而，有价值的并非这种对某些现代心理学技术的实践的预示，而是它对人的“消除局限”的应用。因为，对印度来说，对“局限”体系的知识不能自身成为目的，重要的不是认识它们，而是掌握它们；如果人们作用于无意识的内容，那是为了“烧毁”它们。我们将看到，瑜伽设想用什么方式达到这些惊人结果。而西方心理学家和哲学家感兴趣的，主要就是这些结果。

不要误解我们。我们并无意图请西方学者修炼瑜伽（顺便说一句，这不像有些业余爱好者常常主张的那么容易）或建议西方各种训练实践瑜伽的方法和采用瑜伽的思想观念。在我们看来，另一种观点似乎远为更有建设性——即，尽量集中注意力研究这种结果，这种结果是通过探索心理这样的方法得到的。在这里，全部的史前人类通常的行为经验都提供给了西方研究者。如果他们不利用它，至少是不明智的。

我们先前说到，人类局限的问题——即，人的时间性和历

xviii 史性——恰恰处于西方思想的核心，而相同的问题从一开始就困扰着印度哲学。的确，在那里我们找不到在它们今天在西方所带有的意义上的“历史”和“历史性”，我们也很少见到“时间性”一词。事实上，以特定的“历史”和“历史性”的名称而找到这些概念是不可能的。但重要的不是哲学术语的相同；只要问题是可对应的就足够了。事实上，人们早已知道，印度思想赋予摩耶概念以相当的重要性，这一概念被翻译为——而且是很有理由的——“幻象”、“宇宙幻象”、“幻觉”、“魔法”、“变易”、“非实在”，及诸如此类。但是，如果看得更仔细一些，我们看到，摩耶是幻象是因为它不分有存在，是因为它是“变易”，“短暂”——诚然是宇宙的变易，但也是历史的变易。那么，印度并非不知道幻象、短暂和人类苦难之间的联系，就是有可能的。虽然它的圣人们一般用宇宙的术语解释人类苦难，但如果我们以他们应得的关注来阅读他们，我们会认识到，他们特别把人类苦难理解为由时间结构制约的一种“变易”。我们已在别处[1]接触到了这个问题。而且我们也将有机会回头讨论它。现代西方哲学所谓的“被定位”，“被时间性和历史性建构”，在印度哲学中，在“摩耶中的存在”中，有其对应物，如果我们能同化这两个哲学视域——印度的和西方的——印度关于摩耶的主题所想的一切东西，对我们今天来说，都有一种特定的适时性。例如，如果我们阅读《薄伽梵歌》，这就变得明显了。它对人的存在的分析是以一种我们熟

[1] 见汇编本《现存的苦难和精神的责任》中“宗教象征和苦难”。【关于全面的资料，见《引用著作目录》。】

悉的语言来进行的；摩耶不仅是宇宙幻象，而且首要是历史
性；不仅是永恒的宇宙变易中的存在，而且首先是时间和历史
中的存在。就像在某种意义上对基督教来说那样，对《薄伽梵 xix
歌》来说，这一问题表述为这样的语言：我们如何解决由一种两重性事实造成的悖论处境？这一事实即，人一方面发现自己在时间中，被抛给历史，而另一方面，他知道，如果他放任自己被时间性和历史性消耗，他就会被“打入地狱”；结果，他必须不惜一切去在此世界找到一条通往超历史和非时间层面的道路。《薄伽梵歌》提出的解决方式将在以后讨论。我们现在想强调的是，所有这些方式都表现了瑜伽的各种应用。

那么，在这里我们又和瑜伽相逢。因为事实是，就西方哲学关注的第三个问题而言（这一问题就是，印度为由我们对我们的时间性和历史性的发现而产生的焦虑提出了什么解决方法，通过这种方式，一个人可以仍在世界中而不致自身被时间和历史耗尽），印度思想提供的答案都或多或少的直接包含一些瑜伽知识。因此很显见，熟悉这一问题对西方的研究者和哲学家而言意味着什么。重申一下：这不是一个纯粹和仅仅接受印度提出的解决方法的问题。一种精神价值并不能在汽车的一种新的制造方式的流行之后获得。最重要的是，这不是一个哲学调和或“印度化”的问题，更不是那种令人作呕的“精神”折中主义，那种折中主义，是由通神论的社会开始并由我们时代的无数伪形以加剧的形式延续了的。问题是更为严肃的：我们有必要知道并理解一种在普遍灵性史中曾占有首要地位的思想，而且我们有必要现在知道它。因为，一方面，正是从现在起，任何文化地方主义都已被历史过程埋没，我们被迫——西

方人和非西方人一样——去从普遍历史的角度来思考并塑造普遍的精神价值。而另一方面，正是在现在，人在世界中的处境
xx 的问题统治着欧洲的哲学意识——而且，重申一下，这一问题恰处于印度思想的核心。

或许这种对话在进行中——特别是在最初——是不能没有一些令人失望之处的。一些西方研究者和哲学家可能发现，印度的分析相当过分的简单化了，提出的解决方法没有效果。任何依赖于某特定精神传统的技术语言总是保持为一种行话；西方哲学家可能发现，印度哲学的行话已过时了，缺乏精确性，不适用。但这种对话要冒的所有这些危险具有的重要性比较小。印度思想的伟大发现，即使是以这些哲学行话的方式，也将最终被认识到。例如，不可能忽视印度的一个最伟大发现：意识是作为证见的，意识摆脱了其心里生理结构和它们的时间局限，这种意识是“解脱了的”人的，这种人已成功的使自己摆脱时间性，并由此认识到真正的、无法言说的自由。对这种绝对自由，对完全自主的获得，是所有印度哲学和神秘技术的目标；但印度认为，它最主要的是通过瑜伽，通过许多瑜伽形式的一种，而得到确保的。我们之所以认为，对瑜伽的理论和实践作一比较全面的阐述，描述它的形式的历史，并确定它在作为一个总体的印度灵性中的地位，是有益的，这是主要原因。

在苏伦德拉纳特·达斯古普塔教授的指导下，在加尔各答大学进行了三年研究（1928－31），并在喜马拉雅地区里希凯什的道场生活了六个月（1931）之后，我们开始了这本书的编著。以英文写作的第一版，出版于1936年，标题为《瑜伽，

论印度神秘主义的来源》，由作者译为罗马尼亚语，并由一些朋友转译为法语。除由于年轻且缺乏经验造成的失误外，这一版也由于两次翻译而不幸受到误解；另外，文本也由于大量的 xxi
语言和印刷的错误而损害了形象。尽管有这些严重缺陷，作品仍受到了印度学家们的欢迎。路易·德·拉·瓦雷·普散，让·普茨卢斯基，海因里希·齐美尔，V·帕佩索——这里仅列举已去世的那些人——所写的评论，长期以来鼓励着我们去准备一个新的版本。修正和增加的材料导致了一个与1936年版本有相当差别的文本。除少数段落以外，为了尽量照应我们现有的观点，这本书完全是重写了。（这一新版本的一部分被用于1948年出版的一本小册子：《瑜伽的技术》。）参考书目以及关于各个问题的当前研究状况的简介，问题的某些较特殊方面所需的详细材料，总之，全部的技术讨论都在本书的末尾以短小附录的形式集合在一起。我们试图奉上一本非专家也可阅读的书，然而又不偏离严格的科学实践；在卷末收集的文献中，印度学家会发现补充的材料和参考书籍条目，我们是否还需要说，没有一个参考书目是穷尽无遗了的？

只要有好的可用，我们就用现存的梵文和巴利文文本的译本。如果说在翻译《瑜伽经》和它们的评注时，我们有时背离了目前的译文，那是因为我们的印度导师，特别是苏伦德拉纳特·达斯古普塔校长的口授，我们和他一起翻译并探讨了《瑜伽证知》的全部重要文本。

由于此书现在的形式，这本书特别是奉献给宗教史家、心理学家和哲学家的。它的大部分用于描述各种形式的瑜伽技术和它们的历史。关于波颠阇利体系有出色的著作可用——特别

是达斯古普塔的著作；因此，我们认为没有必要详细讨论这一
xxii 课题，佛教冥想的技术也是一样，关于它已有大量中肯的文献存在。相反，我们强调了较少为人所知或研究不足的方面：密教炼金术中、传说中、印度的土著信仰中表现出来的瑜伽的思想、象征和方法。

我们以这一作品来纪念我们的保护人，Kasimbazar 的大公马宁德拉·昌德拉·南迪爵士，他赐予了我们奖学金使我们能在印度居留，也以此纪念我们最为爱戴的导师：纳埃·约内斯库和苏伦德拉特·达斯古普塔，我们把我们哲学的启蒙和指导归功于前者的教导。至于苏伦德拉纳特·达斯古普塔，他不仅带我们进入印度思想的真正核心，而且在三年中他是我们的梵语教师，我们的导师，我们的古鲁，愿他们二人都在他们的信仰中安息吧。

我们很早就开始了目前这一版本的准备工作，但如没有令人愉快的机缘巧合，我们也不能完成它。纽约的波林概基金会给了我们一笔研究赞助，使我们可以用几年的时间从事目前的著作，希望基金的管理者接受我们在此的最真诚的致意。感谢我们亲爱的朋友勒内·拉福格博士和德莉娅·拉福格，他们非常愉快的把房子交给了我们使用，这样，从 1951 年起，我们能在意想不到的条件下工作；愿他们能在安息中知道我们真诚的感激。

米尔恰·以利亚德

写于巴黎

附言

就目前的版本而言，所有来自《瑜伽经》及其评注的引

文，以及所有不存在可靠英译本的文本，都是直接由梵文译为英文的，我们也加上了一些最近的参考资料。

米尔恰·以利亚德

写于圣－克劳德

目　录

感受大海的潮汐
——《西方神秘主义哲学经典》系列总序 …………（1）

前　言 ……………………………………………（1）
第一章　瑜伽的原理 ……………………………（1）
出发点 ………………………………………………（1）
痛苦——实存等式 …………………………………（10）
“自我” ……………………………………………（15）
质料 …………………………………………………（19）
精神—自然关系 ……………………………………（27）
解脱如何可能？ ……………………………………（32）
心理经验的结构 ……………………………………（38）
潜意识 ………………………………………………（44）
第二章　自主的技术 ……………………………（50）
专注于“仅仅一点” ………………………………（50）
瑜伽坐法（asana）和调息（pranayama） ……（56）
枝节之论：外印度的苦行中的调息 ………………（63）
瑜伽的专心和冥想 …………………………………（72）

自在天的地位 …………………………………………… (80)
平衡和催眠 ……………………………………………… (84)
“有支持的”三昧 ………………………………………… (87)
悉提（siddhi）或“魔力” ……………………………… (93)
“无支持的”三昧和最终解脱 ………………………… (100)
整合与自由 ……………………………………………… (105)
第三章　瑜伽和婆罗门教 ………………………………… (111)
吠陀中的苦行和入定 …………………………………… (111)
苦行和瑜伽 ……………………………………………… (116)
“仪式内在化” …………………………………………… (122)
奥义书中的象征和灵知 ………………………………… (125)
不死和解脱 ……………………………………………… (129)
《慈爱奥义书》中的瑜伽 ……………………………… (139)
出世奥义书 ……………………………………………… (141)
《瑜伽奥义书》 …………………………………………… (143)
“婆罗门化的”魔法和瑜伽：《梨俱吠檀多》 ……… (150)
“好的”和“邪恶的”苦行者和沉思者 ……………… (154)
第四章　瑜伽的胜利 ……………………………………… (159)
瑜伽和印度教 …………………………………………… (159)
《摩诃婆罗多》中的瑜伽 ……………………………… (162)
《摩诃婆罗多》中的瑜伽和数论 ……………………… (164)
《摩诃婆罗多》中的瑜伽技术 ………………………… (166)
《摩诃婆罗多》中的瑜伽传说 ………………………… (169)
《薄伽梵歌》的启示 …………………………………… (170)
黑天的榜样 ……………………………………………… (172)

“作为”和“祭献” …………………………………… (175)
《薄伽梵歌》中的瑜伽技术 …………………………… (177)
第五章　佛教中的瑜伽技术 ……………………………… (181)
走向涅槃之路和传授的象征 ………………………… (181)
明慧（Jhanas）和等至 ……………………………… (186)
瑜伽行者和形而上学家 ……………………………… (193)
“魔力” ……………………………………………… (197)
对前生的知识 ………………………………………… (201)
游方僧 ………………………………………………… (207)
末伽黎·拘舍罗和阿耆维 …………………………… (210)
形而上学知识和神秘经验 …………………………… (213)
第六章　瑜伽和密教 ……………………………………… (223)
走近 …………………………………………………… (223)
圣像，想象，映像（Nyasa）印相（Mudras） ……… (230)
咒语，真言 …………………………………………… (236)
枝节之论：迪克 ……………………………………… (241)
曼陀罗 ………………………………………………… (244)
赞美身体：赫特瑜伽 ………………………………… (253)
经脉：IDA，PINGALA，SUSUMNA ……………… (263)
法轮 …………………………………………………… (268)
昆达里尼 ……………………………………………… (273)
“故意的语言” ……………………………………… (278)
神秘色情 ……………………………………………… (284)
交合 …………………………………………………… (289)
“对立面的结合” …………………………………… (298)

第七章 瑜伽和炼金术 ………………………… (305)
瑜伽行者作为炼金者的传说 ………………………… (305)
密教、赫特瑜伽和炼金术 ………………………… (309)
中国炼金术 ………………………… (317)
作为一种精神技术的炼金术 ………………………… (323)
第八章 瑜伽与土著印度 ………………………… (326)
走向自由之路 ………………………… (326)
Agoris，Kapalikas ………………………… (329)
戈拉克那特和八十四行者 ………………………… (335)
摩阇衍陀罗那陀和“教义传递”的神话 ………………………… (342)
萨满教徒的魔法和对不死的追求 ………………………… (346)
瑜伽和萨满教 ………………………… (354)
上升到天上，神秘飞行 ………………………… (362)
“魔热”，“内光” ………………………… (367)
相似和差别 ………………………… (372)
结合和堕落：瑜伽和大众宗教 ………………………… (379)
德拉威的遗产，蒙达，前蒙达 ………………………… (386)
哈拉帕，莫亨约·达罗 ………………………… (392)
第九章 结论 ………………………… (399)
附 注 ………………………… (405)
来源文献对照表 ………………………… (490)
索 引 ………………………… (493)
译后记 ………………………… (574)

第一章　瑜伽的原理

出发点

四个互相依赖的基本概念，四个“运动的观念”，直接把我们带到印度灵性的核心，他们是羯摩、摩耶、涅槃和瑜伽。一个连贯的印度思想史可以从这些基本概念的任一个出发；其他几个不可避免的也要被讨论。用西方哲学的话，我们可以说，从后吠陀时代起，印度首要去理解的是：

（1）普遍的因果关系规律，它把人与宇宙联结起来，并使人遭受无限轮回的命运。这是羯摩的规律。

（2）这样的神秘过程，它使宇宙得以产生和持存，并由此使实存的“永恒轮回”成为可能。这就是摩耶，宇宙的幻象，只要人因无知（*avidya*）而盲目，人就要忍受它（甚至更糟，赋予它真实性）。

（3）绝对实在，它“位于”由摩耶编织的幻象和受羯摩局限的人类经验之外的某处；它是纯存在，绝对，可以随便叫他什么名字——自我（*atman*），梵，无局限者，超越，不死，不灭，涅槃，等等。

(4) 达到存在的方法，获得解脱的有效技术。确切的说，这一手段的总体构成瑜伽。

4 心中有了这四个概念，我们就能够理解，所有哲学的根本问题，即对真理的探寻，是如何表现在印度思想中的。就印度而言，真理自身并不珍贵；它由于其灵魂得救的功能才变得珍贵，因为真理的知识有助于人自我解脱。真理的拥有并非印度圣人的至上目的；解脱，获得绝对自由才是。仅仅是为了获得真理本身，以及为了真理本身而去获得真理，欧洲的哲学家准备去作出牺牲：宗教信仰的，世俗抱负的，财富、个人自由和甚至生命的牺牲——对于这些牺牲，印度的圣人只有为了获得解脱才会同意。“使个人自由”等同于打开存在的另一层面，进入超越人类处境的另一存在模式。这等于说，就印度而言，形而上学的知识不仅解释为破裂和死亡的言词（由于“打破”了人类局限，某人对于所有人类的事情而言“死亡”了）；它也必然蕴涵着一个具有神秘本质的结果：再生为一种无局限的存在模式。这就是解脱，绝对自由。

通过研究瑜伽的理论和实践，我们将有机会谈到印度思想中所有其他的“运动的观念”。但目前，我们还是从确定瑜伽这个词的意义开始。从词源上来讲，*yoga* 源自词根 *yuj*，“绑在一起”、“抓紧”、“轭”，也包含有拉丁词 *jungere*，*jugum*，法语词 *joug*，等等意思。一般来说，瑜伽这个词用作指称任何苦行技术及任何冥想方法。自然，这种种的苦行和冥想，在众多印度哲学流派和神秘主义运动那里，得到了不同的评价。我们很快就将看到，有一种“古典的”瑜伽，一个“哲学体系”，由波颠阇利在他的名著《瑜伽经》中作了阐述；而且为了理解瑜

伽在印度思想史中的地位，我们恰恰必须从这一“体系”出发。但是，与这一“古典的”瑜伽并列，有无数“大众的”，非体系的瑜伽形式；也有非婆罗门教的瑜伽（佛教的，耆那教的）；最重要的是，有这样的瑜伽，它们的结构是“魔法的”，“神秘的”，等诸如此类。从根本上说，是瑜伽这个词本身允许了这众多意义的存在，因为，如果从词源上来说，*yuj* 的意思是“绑”，有一点则是清楚的，由绑这一行动导致的“禁锢”预设了打破把精神与世界结合起来的“禁锢”作为其先决条件。换句话说，如果某个人不首先“脱离”世界，如果他不以退出宇宙轮回为开始，解脱就不能发生。因为不这样做，他永不能成功的发现或掌握自身。甚至在其“神秘的”意义上——即，意味着结合——瑜伽蕴涵着首先脱离物质，从世界中解放出来。重点放在人的努力（“扼”）之上，他的自律之上，由此，他甚至在请求（例如，在那些神秘的瑜伽种类中）神性的帮助之前，就能够实现精神的集中。“绑在一起”，“抓紧”，“扼”——所有这些的目的都是为了使精神统一，消除作为世俗意识特征的漫散性和随意性。当然，对瑜伽的“虔诚”（神秘）派别来说，这种统一只是人类灵魂与神的真正统一的前提。

作为瑜伽特征的不仅有其实践的方面，也有其传授的结构。一个人不能自学瑜伽；师父（*guru*）的指导是必须的。严格的说，在印度，所有其他的“哲学体系”——事实上，正如所有的传统学科和手艺一样——都是师父教授的，因而也就是传授；几千年来，它们被口头相传，“从嘴巴到耳朵”。但瑜伽的传授特征甚至更为显著。因为，如同其他宗教的传授中一

样，瑜伽行者从抛弃世俗世界（家庭、社会）开始，在其古鲁（guru）的指导下，致力自身于不断超越适用于人类处境的行为模式和价值。当我们看到，瑜伽行者在何种程度上试图脱离世俗处境[1]，我们就会懂得，他梦想着“对这种生活死去”。事实上，我们将见证这样一种死，它之后是再生为另一种存在
6 模式——这表征为解脱。如果我们想到，传授的仪式——原始的或其他的——寻求创造一个“新的身体”，一个“神秘的身体”（在原始的仪式中，其表征类似于新生婴孩的身体），瑜伽和传授之间的关联就变得甚至更为显著了。事实上，这种使瑜伽行者可能进入超越的存在模式的“神秘的身体”，在所有的瑜伽形式中，特别是在密教和炼金术中，扮演着相当重要的角色。由这一点看来，瑜伽袭用了并且在另一层面上沿用了古老而普遍的传授象征体系——人们可能会注意到，这一象征体系已记载在婆罗门教的传统中（在那里，传授被称为“再次出生”）。传授的再生被所有的瑜伽形式定义为，通向非世俗的且几乎不可描述的存在模式的道路，对于这种存在模式，印度的各学派给予了种种名称：解脱（*moksa*），涅槃，无为（*asamskrta*），等等。

瑜伽一词在印度文献中具有的所有含义之中，最常见的是那种瑜伽“哲学”（瑜伽证知）的意思，瑜伽哲学也特别是指在波颠阇利的《瑜伽经》及其评注中阐述的那种。当然，在西方的意义上，一种证知（*darsana*）并非一个哲学体系（*darsana* = 看法，形象，理解，观点，原理，等等，起源于词

〔1〕见下文，95页。

根 *drs* = 看，静观，理解，等等）。但它们仍是一个连贯的表述体系，与它试图用它的总体来解释的人类经验有共同的外延，并以“使人解脱无知”（无论“无知”一词被用来表达多少种意思）作为它的目的。瑜伽是六种正统的印度“哲学体系”之一（“正统”在这里的意思是，“为婆罗门教所容忍”，与“异教”体系，如佛教或耆那教不同）。而这一由波颠阇利阐述并由其评注者解释的“古典”瑜伽，也是西方最广为人知的。

因此我们将综述波颠阇利阐明的瑜伽理论和实践，以开始我们的考察。我们采用这一步骤有几个原因：首先，因为波颠 7
阇利的阐述是一个“哲学体系”；其次，因为其中总结了许多与苦行技术和沉思方法有关的实践指导——这些指导为其他（非体系的）种种瑜伽所歪曲，或更恰当的说，涂上了与其特殊概念相一致的色彩；最后，因为波颠阇利的《瑜伽经》是巨大努力的结果，不仅汇集且归类了印度自史前时代就已知道的一系列的苦行实践和沉思方式，而且通过为它们确立根据，使它们合法化，以及把它们整合进一种哲学中，使它们从理论上得到确认。

但波颠阇利并非瑜伽“哲学”的创造者，正象他不是——也不可能是——瑜伽技术的发明者一样。他自己承认[1]，他只是在阐扬和修正（*atha yoganusasanam*）瑜伽教义和技术的传统。事实上，在波颠阇利之前很久，印度苦行者和神秘主义者的人群中就已知道了瑜伽的实践。在那些被传统保存下来的技术方式中，他保留了数世纪的经验充分检验了的那些。至于波

〔1〕《瑜伽经》Ⅰ，1。

颠阇利为这些实践提供的理论框架和形而上学基础，他的个人贡献是最小的。他只是重新调整了数论哲学的大体轮廓，使之适用于一种相当肤浅的有神论，在这种有神论中，他强调了冥想的实践价值。瑜伽和数论体系非常相似，以至于此者的大多数论断也适用于彼者。它们之间的本质区别是极少的：（1）数论是无神论，瑜伽却是有神论，因为它假设最高神（自在天）的存在；（2）根据数论，达到拯救的唯一道路是形而上学知识的道路，瑜伽则给予冥想以突出的重要性。简而言之，波颠阇利的工作，准确的说是特别指向围绕着专心、冥想以及入定的
8 技术方式而协调借用自数论的哲学材料。感谢波颠阇利，曾是一种“神秘”传统的瑜伽，成为一个“哲学体系”。

印度传统认为数论是最古老的证知。数论一词的意思看来曾是“区别”，这种哲学的主要目的是使精神（*purusa*）脱离物质（*prakrti*）。最早的论著是自在黑著的《数论颂》；它的年代不能完全确定，但它不会晚于我们纪元的第五个世纪[1]。在《数论颂》的评注之中，最有用的是筏遮塞波底弥室罗（九世纪）写的《明谛论》。另一重要文本是《数论经解》（约十四世纪），附有阿尼鲁特（十四世纪）和维加纳比克苏（十六世纪）的评注。

诚然，数论文本年表的重要性不应被夸大。总的来说，任何印度的哲学论著都含有这样的概念，它们早于论著的写作，而且常常是极为古老的。即使我们在一种哲学文本中发现了新的解释，也并不意味着更早时人们不曾持有这种解释。在《数

---

〔1〕 见附注 1，1，本书末尾。

论经》中好象是“新的”东西，常常可能具有不容置疑的古老性。对于这些哲学文本中可能找到的谈论和争论，人们给予了太多的重要性。这样的言论极有可能指向的意见，较之它们似乎暗示的那些意见要远为古老。如果说，在印度有人能成功确定不同文本的年代——在那里较之别处要困难得多——确定哲学思想的年代要更为困难。象瑜伽一样，数论也有其史前史。很有可能，该体系的起源应从对人类经验的构成因素的分析中去探寻，这些因素在灵魂超出坟墓的命运中与灵魂为伴，这种分析，是在这些因素的这种意义上，从区分把人抛向“死亡”的因素和那些“不死的”因素角度来进行的。这种分析在把人类分为三个“不死的”和三个“会死的”部分的《百道梵书》(X，1，3，4）中就已出现了。换句话说，数论的“起源”与一个具有神秘本质的问题纠缠在一起：人死之后，什么继续存在，什么构成了真正的自我，人类的不死因素？

一个仍然存在的长期的争论，是关于《瑜伽经》的作者波 9
颠阇利这一历史人物的。一些印度的评注者（金·薄阁，Cakrapanidatta，十一世纪时恰拉格的评注者，以及十八世纪的其他两个）认为他与语言学家波颠阇利是同一人，此人生活于我们纪元的前二世纪。这一认同被里比希，嘉布以及达斯古普塔接受，伍兹，雅各比，以及A·B·凯司则反对[1]。无论事实如何，这些关于《瑜伽经》时代的争论无关紧要，因为波颠阇利阐述的苦行和冥想技术确确实实是相当古老的；它们不是他的发现，也不是他的时代的发现；在他之前它们已经历了数世

---

[1] 见注释I，2。

纪的检验。确实，印度的作者们极少表述个人的体系，在绝大多数情况下，他们满足于用自己时代的语言阐述传统的教义。在波颠阇利身上，这种情况更为典型显见，他的主要目的在于编纂一个极古老技术的实践手册。

广博仙（七——八世纪）编著有一个评注《瑜伽注疏》，筏遮塞波底弥室罗著有一个集注《真理明晰》，这两本书都是理解《瑜伽经》的最重要文献。金·薄阇（十一世纪初）是评注《罗悦摩檀多》的作者。罗摩难陀·娑罗室伐底（六世纪）是《摩尼婆罗钵》的作者。最后，维加比克苏在其出色论著《瑜伽释补》中注释了广博仙的《瑜伽注疏》[1]。

对数论和瑜伽来说，世界是真实的（不是幻像——例如，就吠檀多而言则是）。然而，如果说世界存在并持久，这是由于精神的“无知”；无数的宇宙形式，以及它们的呈现和发展过程，都只是在这种情况下存在，即，自我（*purusa*）对自身无知以及，由于这种形而上学的无知而遭受苦难和禁锢。一旦最后的自我找到其自由，创造物将整体被再吸收入原初质料中去。

正是在这里，在这种（或多或少明确阐述了的）根本断言中，即，宇宙存在并持久是因为人们缺乏知识，我们能够找到
10 印度人贬低生活和宇宙的理由——这种贬低，没有一个后吠陀的印度思想的伟大建构试图去掩藏。从奥义书的时代起，印度拒斥如其所是的世界，并把生活的价值贬低为它所揭露给圣人双眼的那样——短暂，痛苦，虚幻。这种概念导致的既非虚无

〔1〕关于瑜伽文本的版本和翻译，见注释Ⅰ，2。

主义也悲观主义。这一世界被拒斥，这种生活被贬低，因为人们知道有其他的东西存在，超越变易，超越短暂性，超越苦难。用宗教的话，简直可以说，印度拒斥世俗宇宙和世俗生活，是因为他渴望一个神圣的世界和一种神圣的存在方式。

一次又一次地，印度文本重复这一命题——灵魂“禁锢”的原因以及由此得出的，他的无休止苦难的根源，在于人与宇宙的紧密结合，在于他对自然的参与，无论是积极的还是消极的，直接的还是间接的。我们说明一下：与一个非神圣化的世界紧密结合，参与一个世俗的自然。*Neti*！*Neti*！奥义书的圣人叫道：“不，不，你不是这样；也不是那样！”换句话说：你不属于这个堕落的宇宙——如你现在看到的这样；你并不必然要陷于这种创造；必然——这是说，由于你自身存在的规律。因为存在与非存在不能有联系。事实上，自然并无真实的本体论实在性；其实，它是普遍的变易。每一宇宙形式，虽然可能是复杂且宏伟的，都要以分解结束；宇宙自身定期的被“大分解”（mahapralaya）再吸收进原初母体（prakrti）中去。事实上，任何生成、变化、死亡、消失的事物，都不属于存在的范围——再说明一下，不是神圣的。如果与宇宙的紧密结合是人类存在非神圣化的不断加重——并因此陷于无知和苦难——的结果，通向自由的道路就必然指向解除与宇宙和世俗生活的紧密结合。（在一些密教瑜伽的形式中，这种紧密结合解除之后，是指向生活再神圣化的狂热努力。）

然而宇宙，生活有着矛盾的功能。一方面，它们把人抛向 11
苦难，而且由于羯摩，陷他于无限的轮回循环；另一方面，它们间接的有益于他为他的灵魂，自主，绝对自由（moksa，

mukti）寻求和找到“拯救“。因为人遭受苦难越多（即，他与宇宙的结合越紧密），在他身上，解放的欲望就增长得越多，他对拯救的渴望就越强烈。这样，宇宙的形式和幻像——这是由于——而非即使——它们有内在的魔力，以及由于它们无休止的变易不停产生的苦难——置其自身于为人所用的地位，而人的至上目的是解放，拯救。“自婆罗门以下至草叶，创造［srsti］是为了灵魂的利益，直至得到至上知识。”[1]至上知识——即是说，解放不仅是脱离无知，而且是，并确确实实首先是，脱离痛苦，脱离苦难。

痛苦——实存等式

“对圣人来说一切皆苦”（duhkameva sarva vivekinah），波颠阇利写道。[2]但波颠阇利既非最先，也非最后来表述这种普遍苦难的。在他之前很久，佛陀就已宣布：“一切皆痛苦，一切皆短暂”（sarvam duhkham，sarvan anityam）。这是所有后奥义书的印度思索的一个主题。灵魂得救的技术以及形而上学的教义，在这种普遍苦难中找到了它们的合理性，因为若不是它们解除人的“痛苦”，它们就没有价值。无论那种人类经验都会产生苦难。“身体是痛苦的，因为它是痛苦的地方；感觉、物体、知觉是苦难，因为它们导致苦难；快乐本身是苦难，因为

〔1〕《数论经》，Ⅲ，47。
〔2〕《瑜伽经》，Ⅱ，15。

它之后是苦难。"[1] 而自在黑——最早的数论论著的作者，宣
称数论的基石是人逃避三种苦难折磨的欲望——逃避天上的痛
苦（由神引起的），逃避地上的痛苦（由自然引起的），以及逃 12
避体内或器官的痛苦。[2]

然而这种普遍苦难并没有导致一种"悲观主义哲学"。没有一种印度哲学或知识陷于绝望。相反，揭露"痛苦"是存在的法则可以被认为是解放的 *conditio sine qua non*（不可缺少的条件）。那么，这种普遍苦难内在的有一种积极的激励价值。它永远提醒着圣人和苦行者，只剩下一条路可以使他达到自由和极乐——远离世界、放弃财产和抱负、极端的隔绝。而且，人并非独自遭受苦难；痛苦是宇宙的必然，是任何这样呈现自身的"形式"都注定要有的一种本体论特性。不论是神还是一只小虫，仅仅存在于时间中，有持续性的事实，就意味着痛苦。与神及其它生命存在不同，人拥有超越他的处境并因此消除苦难的能力。确信存在一条终结苦难的道路——这种确信是所有的印度哲学和神秘主义所共有的——既不会导致"绝望"，也不会导致"悲观主义"。诚然，苦难是普遍的；但如果人知道怎样从苦难中解放自身，苦难就不是不可改变的。因为，如果人类处境注定是永远痛苦——因为，如任何处境一样，人类处境是由羯摩[3] 决定的——每一处于这种处境的人都可以超越它，因为每个人都可以取消统治它的羯磨力量。

---

〔1〕阿尼鲁特，对《数论经》的评注，II，1

〔2〕《数论颂》，I。

〔3〕我们想一下这一词的意思：工作，行为；命运（前生所做行为的不可避免的结果）；产物，效果，等等。

“解放”自身脱离苦难——这就是所有印度哲学和所有印度神秘主义的目标。无论这种解救是直接通过“知识”（例如，根据吠檀多和数论的学说），还是通过技术手段（如瑜伽和大多佛教学派认为的那样），事实仍然是，如果知识不寻求人的
13 “拯救”，任何知识都没有价值。“若不是那样，没有什么东西值得认识”，《白骡奥义书》（Ⅰ，12）说。薄阇在评注《瑜伽经》（Ⅳ，22）的一个文本时，宣称任何不以解救为对象的知识都是无价值的。筏遮塞波底弥室罗以此开始他对自在黑论著的评注：“在这个世界上，听众只听这样的布道者，他阐述事实，他的知识是必要的且是人们想要的。对于那些阐述没有人想要的教义的布道者，没有人听他们，就象对待傻子或牧人一样，牧人擅长于他们的实践事务却对科学和艺术一无所知。”[1]同一作者在他对《吠檀多经注疏》的评注中，关于必要知识指出：“没有一个头脑清楚的人想要知道那些没有一点确定性的或那些没有用的……或不重要的知识。”[2]

在印度，形而上学知识总是有一种灵魂得救的目的。这样，只有形而上学知识（vidya，jnana，prajna）——即，最终实在的知识——才被珍视和追求，因为惟有它带来解脱。因为，人正是通过“知识”，才抛开了现象世界的幻象，“觉悟”。通过知识——这里的意思是：通过实践退出，这种实践的效果是，使人找到他自己的中心，使人与他的“真正精神”（purusa

---

〔1〕《明谛论》，甘加纳塔·杰哈编辑，1页。【关于全面的资料，见《引用著作目录》。】

〔2〕《帕默底疏》，巴拉·萨斯特里编辑，1－2页。

atman）相一致。知识转变为一种冥想，形而上学成了灵魂得救学。在印度，甚至“逻辑”在开始也并非没有一种灵魂得救功能。摩奴把 anvkisaki 一词（“论争的科学”，逻辑）作为 atmavidya（阿特曼的，“灵魂的知识”）的等同语——即，形而上学的等同语。[1] 遵守规范的正确论辩使灵魂自由——这是正理学派的出发点。而且，最早的逻辑论争——以后正理证知由此发展而来——恰是关于神圣文本的，关于吠陀的这个和那个 14
条文可能被加上的不同解释的；所有这些论争的目的都是为了使某个仪式可能正确举行，与传统相一致。事实上，这一由吠陀作为其表达的神圣传统，被揭露了。在这种情况下，寻求词的意义就是与逻各斯，与那绝对的、超人的、超历史的精神性实在，保持永久的联系。正如吠陀文本的正确诵读将使仪式产生最大的功效，对一句吠陀格言的正确理解将净化理智，并因而有益于精神的解脱。所有偏见的“无知”，一旦被消除，就带人向自由和极乐前进一步。

所有这些印度形而上学，以及甚至构成瑜伽的苦行技术和冥想方法，赋予“知识”以重要性，如果我们考虑到人类苦难的原因，这种重要性就很容易解释。人类生活的可悲性并非由于一种神圣惩罚或原罪，而是由于无知。不是任一种和每一种无知，而是对精神的真正本质的无知，这种无知使我们混淆精神和我们的心理心智经验，使我们把“性质”和断言加给作为永恒和自主的本原的精神——简而言之，是一种形而上学的无知。因此，自然应有一种形而上学知识随之产生，以结束这种

〔1〕《摩奴法典》，Ⅶ，43。

无知。这种形而上学知识把信徒引到启蒙的开端——即，引到真实的“自我”。正是这种关于一个人的自我的知识——不是在词的世俗意义上，而是在它的苦行和精神的意义上——是大多数印度思辩体系追求的目的，虽然它们每一个都指出了到达它的一条不同道路。

就数论和瑜伽而言，问题是清楚确定的。既然苦难的根源在对于“精神”的无知——即，在于混淆了“精神”和心理心智状态——只有消除混淆，解放才能实现。在这一点上数论和瑜伽的区别并不明显。只有它们的方法不同：数论只是通过知
15 识来寻求现实解脱，而对于瑜伽而言，一种苦行和一种冥想技术是不可或缺的。在这两种证知中，人类苦难都根源于幻象，因为人相信，他的心理心智生活——感觉、情感、思想和意志的活动——是与精神，与自我同一的。他就这样混淆了两种完全独立的且对立的实在，在这两种实在之间没有真实的联系，而只有虚幻的关系，因为心理心智经验不属于精神，它属于自然（prakrti）；意识状态是一种质料的精致产品，这种质料也是物质世界和生命世界的基础。在心理状态和无生命物体或生命存在之间，只有程度上的差别。而在心理状态和精神之间却存在本体论层次上的差别；它们属于两种不同的存在模式。当一个人理解了这一真理以及当精神恢复其原本自由之时，“解脱”就发生了。因此，根据数论，谁想获得解放，就必须从彻底认识自然（prakrti）的本质和形式及制约自然进化的规律开始。就瑜伽而言，它也接受了这种对质料的分析，但只是在沉思实践中发现了价值，唯有沉思实践能够经验的揭露精神的自主和全能。因此，在详述瑜伽的方法和技术之前，我们必须明白数

论证知是怎样理解质料和精神以及它们的虚假的紧密结合的原因的；简而言之，我们必须明白，这种“哲学”主张的认识方式的根据何在。我们也必须确定，在瑜伽的理论表述中——这些表述是建立在数论中所没有的“神秘”经验的基础之上的——数论和瑜伽的教义是在何种程度上一致和区别的。

“自我”

精神（“灵魂”）——作为超越和自主的原则——除佛教徒和唯物主义者（顺世论者）[1]之外，所有印度哲学都是承认的。但这种种证知寻求证明其存在和解释其本质的方式却截然 16
不同。就正理学派而言，灵魂——精神是一种没有性质的、绝对的、无知的实体。相反，吠檀多把阿特曼定义为 saccidananda（sat = 存在；cit = 意识；ananda = 极乐），并认为精神是一独特的、普遍的和永恒的实在，戏剧性的陷于创造的暂时幻象（摩耶）中。数论和瑜伽否定精神（purusa）有任何属性和任何联系；根据这两种“哲学”，关于神我（purusa），能够确定的全部东西就是它是和它知（当然，它的知就是那因它沉思其自身存在模式而产生的形而上学知识）。

象奥义书中的阿特曼一样，神我也是无法表述的。[2]它的“属性”是否定性的。“精神就是那看［saksin = 见证］的东

〔1〕见附注Ⅰ，3。

〔2〕《大林间奥义书》，Ⅲ，9，26 的成语 neti，neti——不是这样，不是这样——重现于《数论经》，Ⅲ，75 中。

西，它是与世隔绝的［kaivalyam］，无动于衷的，纯粹消极的旁观者，”自在黑写道，[1] 乔荼波陀在他的评注中，坚持神我的永恒消极性。精神的自主性和无情性是传统的性质，《数论经》Ⅰ，147 可以证明；在评注这一文本时，阿尼鲁特引用了《广林奥义书》（Ⅳ，3，15）中的著名段落，“这一神我是自由的”（asango，“没有牵挂”），而维加纳比柯苏提到了《白骡奥义书》，Ⅳ，2，以及《吠檀多精髓》。神我不可还原，没有性质（nirgunatvat），它没有“理智”（ciddharma），[2] 因为它没有欲望。欲望并非永恒的，因而他们不属于精神。精神是永恒自由的，[3] 因为意识状态、心理心智生活的流动，对它都是异在的。如果我们仍然把神我看作一个“行动者”（kartr），这既是由于人类幻象，也要归因于那名为瑜甲陀的奇特的相互联
17 系，[4]这一词指称的是在由自我（purusa）和理智（菩提；如我们以后将看到的，后者只是原初物质或质料的“较精致的产品”。）构成的两种有本质区别的实在之间的预成和谐。

---

［1］《数论颂》，19。

［2］《数论经》，Ⅰ，146。

［3］同上，Ⅰ，162。

［4］广博仙（参照《瑜伽经》，Ⅰ，4）和筏遮塞波底弥室罗（同上和《明谛论》，31），声称，“这一奇特的相互联系没有开始，”不归于自我和理智之间的一种空间或时间的相互联系；它是一个瑜甲陀——即，精神（purusa）和质料的最微细产物菩提之间的一种形而上学式的对应。这种“相互联系”，构成了全部印度思索的最大的困难之一，数论和瑜伽用自然（prakrti）的目的论冲动来解释它，这种冲动在人们不知不觉之中为精神的解救“工作着”。（见下文，30 页）关于解释神我——原质关系的八种可能假说，见广博仙，参照Ⅱ，23。

波颠阇利的立场是相同的，在《瑜伽经》，Ⅱ，5中，他重复了这一论断，即无知（avidya）是由于把那些短暂的（anitya）、不纯粹的（asuci）、痛苦的（duhkha）、非精神的（anatma）事物当作永恒的（nitya）、纯粹的（suci）、极乐的（sukha）和精神（阿特曼）。广博仙重申，[1]知觉，记忆，推理，等等，属于理智（菩提），只是由于幻象的影响，这些心智成分被归之于神我。[2]

事实上，purusa这一概念立即造成困难。因为，如果精神永恒是纯粹的、无情的、自主的、不可还原的，它怎能默许心理心智经验的伴随？这种关系如何可能？我们最好推迟检验数论和瑜伽为这一问题提出的解决办法，直到我们觉得已经较为熟识自我和自然之间的可能联系。那时我们就将看到，这两种证知的工作主要是关于把神我和原质（prakrti）联结起来的奇怪“联系”的真正本质的问题的。然而，无论这种矛盾处境的起源还是原因，都不曾成为数论瑜伽的正式论辩的对象。最后，为什么自我默许自身被带到一个更多是生活特有的，异在的轨道中，并因此产生这种具体的、历史的人，注定要遭受每一次灾难，被每一次苦难所困扰？如果的确精神的本题论特性 18
如我们已看到的那样，确实与人类处境相反，自我是永恒的、自由的和消极的，这种人的存在的悲剧是何时，在何种情况下开始的？

这种精神和经验之间的联系的原因和起源——这是一个问

〔1〕参照《瑜伽经》，Ⅱ，18。

〔2〕也见薄阇，参照《瑜伽经》，Ⅱ，20，和附注Ⅰ，4。

题的两个方面，数论和瑜伽认为这一问题无法解决，是因为它超出了人类目前的理解力。因为人是通过数论和瑜伽对“理智”的称呼——菩提，来认识和理解的。但这种理智本身只是一种产品——诚然，是一种极为精致的产品——物质的，原初质料（prakrti）的产品。作为自然的产物，一种“现象”，菩提只有与其他现象（它们象它一样，也属于原初质料创造物的无穷系列）一起，才能进入认识关系；在任何情况下它都不能认识自我，因为它决无可能进入与一种超实在的联系中。自我和生活（即，“物质”）之间这种矛盾联系的原因和起源，只有用菩提之外的另一种认识工具才能认识，这种认识工具绝对与物质无关。事实上，这种知识在目前的人类处境中是不可能的。它只向这种人“揭露”自身，这种人由于打破了他的枷锁，超越了人类局限；“理智”在这种揭露中不起作用，这种揭露更恰当地说，是对一个人的自我的知识，是自我自身的知识。

数论知道，“桎梏”——即，人类处境的桎梏，苦难的桎梏——的原因是形而上学的无知，由于羯摩规律的作用，这种无知被代代相传；但是这种无知出现的历史时刻却不能确定，正如不可能确定创造的时期一样。自我与生活的联系，以及由此产生的桎梏（对自我而言,）是没有历史的；它们是超越时间的，它们是永恒的。坚持寻找这些问题的解决方法是无用的，是幼稚的。它们是错误提出的问题；而根据一种古老的婆

罗门教的实践[1]——佛陀曾数次亲眼观察到这种实践[2]——圣人以沉默来回答一个错误提出的问题。在这一主题上惟一能得到确定的是，从时间的开端起，人就处于这种处境，知识的目的不在于对这种处境的第一原因和历史起源的无益探索，而在于解脱。 19

质料

波颠阇利对原质[3]和它的特性德（gunas）[4]只是随便谈及，而且也只是为了明确它们与心理心智生活和解脱技术的关系。他采纳了数论作者们艰苦探索的对质料分析的知识。为了解质料的结构和序列，我们将主要求助于这些作者。

神我和原质同样真实，同样永恒；但与精神不同，它是富有能量的和有创造力的。这种原初质料虽然是完全同一和惰性的，却可以说拥有三种“存在模式”，这使它可以用三种不同的方式呈现自身，这些方式名为德（gunas）：（1）萨埵（*satrva*）（光明和理智的特性）；（2）罗阇（rajas）（动力能量和心智活动的特性）；（3）答磨（tamas）（静止惯性和心理迷惘的特性）。然而，不应认为这些德（gunas）是与原质区别开来的，因为它们从不是分开出现的；在所有物质的、生物的或心

---

〔1〕商羯罗，参照《吠檀多经》，Ⅲ，2，17。

〔2〕例如，参看婆薮盘豆，《阿毗达摩俱舍论》，Ⅴ，22；也见T·谢尔巴茨基，《佛教的涅槃概念》，22页。

〔3〕《瑜伽经》，Ⅳ，2，3。

〔4〕同上，Ⅰ，16；Ⅱ，15，19；Ⅳ，13，34，32。

理心智的现象中，三种德都同时存在，虽然是以不等的比例（实际上，正是这种不等，使得任何一种“现象”的出现成为可能；否则，使得德处于完全平衡的原初平衡和同一将永远持
20 存）。那么，很清楚，德有双重性质：一方面是客观的，因为它们构成外在世界的现象，另一方面是主观的，因为它们支持、滋养和制约着心理心智生活（这就是为什么答磨必须不仅被理解为“物质的惯性本性”——即它的客观意义——而且被理解为“意识的盲区”，“激情造成的障碍”——即其心理生理学意义。）[1]

一旦原质脱离其完全平衡的原初状态（alinga，avyakta），并具有了由它的“目的论直觉”（这一点我们以后将论及）决定的特征，它就以一种称为摩诃特（mahat）（“伟大”）的富有能量的团块的形式出现。[2] 由于进化（parinama，“发展”，“进程”）力量的带动，厚质从摩诃特的状态转变为我慢（ahamkāra）的状态，我慢的意思是：同一的有知觉团块，仍然没有“个人”经验，但有作为一个自我的模糊意识（因此才是 ahamkara 这个词，aham = 自我）。从这一有知觉的团块出发，“进化”的进程在相反的方向上分支，其中一支走向客观现象

〔1〕关于末那识，也见附注Ⅰ，5。

〔2〕《数论经》，Ⅰ，61：“原质是萨埵、罗阇和答磨的平衡状态。从原质流出了摩诃特；从摩诃特流出了我慢；从我慢流出了五种唯和感觉器官的两个系列；从唯（tanmatras）流出了 sthulabhutanis【物质元素，分子】。”这一册经概述了我们着力分析的呈现（或“宇宙呈现”）的整个进程。更多文本：《数论经》，Ⅰ，129；Ⅱ，10，15；自在黑，《数论颂》，3，40，56；广博仙，参照《瑜伽经》，Ⅱ，19，等等。

世界，另一支走向主观现象世界（有感觉的和心理心智的）。我慢有能力根据在它之中三种德的那一种占统治地位来改变自己的性质。当萨埵（光明的、纯粹和理解的特性）在我慢中居统治地位时，出现五种认知感觉（jnanendriya）和末那识（manas），“内部感觉”；后者作为知觉和动力活动之间的联络中心发挥作用；[1]作为所有印象的基地和接受器，[2]它协调着生物的和心理的活动，特别是潜意识层面的活动。另一方 21
面，当平衡被罗阇（使所有生理的或认识的经验成为可能的动力能量）统治时，五种意动感觉（karmendriya）出现。最后，当答磨（物质的惯性、意识的盲区、激情的阻碍）统治时，出现的是五种唯，五种“微细的”“（潜在的）元素，物质世界的基因种子。通过一个趋向于产生越来越庞大结构的收缩过程，这些唯形成了原子（paramanu）和分子（sthulabhutani；字面上是，“致密的物质颗粒”），原子和分子又形成了植物有机体（vriksa）和动物有机体（sarira）。这样，人的身体，以及他的“意识状态”，甚至他的理智，都是同一种质料的创造物。

人们会注意到，根据数论和瑜伽的观点，宇宙——客观的或主观的——只是自然初始阶段（ahamkara）的进化，在这一进化中，那同一且富有能量的团块第一次产生了个体意识，产生了被自我照亮的统觉。经过一个发展和创造的双重过程，我慢创造了一个具有两重性的宇宙——内部的和外部的——这两个“世界”之间存在有选择的对应。每一感觉对应着一个特定

〔1〕阿尼鲁特，参照《数论经》，Ⅱ，40。

〔2〕同上，Ⅱ，42。

的原子，正如每个原子对应于一个唯。[1] 但这些产物每一个都包含三种德，虽然是以不同的比例；每一产物都以一种特定的德居于至上地位为其特征，或者，在创造的最后阶段，以一种特定的唯居于统治地位为其特征。

重要的是，我们要理解数论中的进化概念。Parinama 指的
22 是在摩诃特中潜在的事物的发展。它不是一种创造，也不是一种超越，也不是新的存在种类的现实化，而只是存在于原质（以它的现存状态摩诃特的形式）之中的潜在可能性的现实化。把印度意义上的“进化”与西方的进化主义相比就犯了一个巨大的混淆错误。数论断言，没有新形式超出宇宙中已有的存在的可能性。事实上，就数论而言，没有任何事物是在创造一词的西方意义上被创造的。创造绝对永恒存在，永不毁灭；但它将回归它在绝对平衡中的原初状态（在宏大的最终再吸收摩诃婆罗拉叶（mahapralaya）中）。

这种进化的概念被一种特定的因果关系理论所证明。因为，如果结果超出了原因，在原因中就会有非实存的成分，这种成份在结果中获得其实存。但是，数论问道，这种非实体如何可能成为一种实体的原因？实在如何可能来自非实在？筏遮塞波底弥室罗说：[2]“如果有人肯定实体由非实体产生，那么后者，由于存在于任何地点和任何时刻，将在任何地点和任何时刻产生任何结果和所有结果。”在评注《数论颂》，9 时，他

---

[1] 例如，“潜在的声音”（sabdha - tanmatra），通过一种与分子的粘合，产生了“原子——空间”（akasa - anu），在主观的层次上，听觉与之对应；光明和照亮的能量（tejas - tanmatra）产生“照亮的原子”和视觉，等等。

[2] 《明谛论》，62，并且在《正理释论真义疏》中有更多细节。

又说道：“结果是实体，这就是说，它存在于原因作用之前。”[1]“如果结果在原因作用之前是非实体，它就永远不会产生。”[2]

在原因和结果之间，存在真实且确定的联系。但如果结果不存在于原因中，存在者与非存在者的联系如何可能？缺席与在场的密切联系如何可能？“在这些情况下”，自在黑说道，“[3]原因能够产生的所有事物，都是预先存在的结果的表现或发展。”为举例说明因果理论，维加纳比克苏写道：“正如雕 23
像已经存在于石块中，只是由雕刻家揭露出来一样，因此原因的活动只是产生了结果呈现自身的活动，给人以它只存在于目前时刻的幻象。”[4]

关于我慢，数论文本提供了许多细节，但与我们的简要叙述有关的是，我慢被定义为“自我知识”。[5]我们应当记住，这一实体，虽然是“物质的”，并不以感觉的，物质的形式呈现自身，而是同一的，是一个没有结构的，纯粹的且富有能量的团块。根据数论，我慢获得自身的意识，并通过这一过程，在十一种精神要素的系列中（manas，或内部感觉，它协调灵魂的功能；五种认识的和五种意动的感觉）和物质能量的系列中反映自身（sarva，“解放”）。

---

〔1〕《明谛论》，62。

〔2〕同上，64；见同上，68－69；《数论经》，Ⅰ，115和118带有评注，尤其是阿尼鲁特的，以及1，41。关于数论的逻辑，见附注Ⅰ，6。33

〔3〕《数论颂》，14。

〔4〕《数论经明注》，Ⅰ，120。

〔5〕《数论颂》，24。

我们应当指出，数论，类似几乎所有的印度体系，通过“自我的意识”给与个体化原则以绝顶的重要性。我们看到，世界的发生是一种心理活动，正是从这种自我知识（当然，它绝对有别于神我的“觉醒”）派生了物质世界的进化；客观的和心理生理的现象有一个共同的母体，它们之间仅有的区别是德的组合方式，萨埵在心理现象中居于统治地位，罗阇在心理生理现象（激情，感觉活动，等等）中居统治地位，而“物质”现象由答磨的日益惰性的和致密的产物（唯、尘、bhutani）构成。

数论瑜伽在考虑三种德的心理“方面”时，也为他们提供一种主观的解释。当萨埵居统治地位时，意识是平静的、清楚的、可理解的、有德行的；被罗阇统治时，它时不安的、不确定的、不稳定的；答磨居优势地位时，它是黑暗的、迷惑的、
24 感情冲动的、野蛮的。[1] 但是当然，这种对三种宇宙特性的主观的人类评价并不与它们的客观特征相冲突——“外部的”和“内部的”只不过是言辞的表达。

基于这一生理学基础，我们就能够理解，为何数论瑜伽把所有的心理经验当作一种纯粹的“物质”过程。伦理学受到了影响——纯洁、善，不是精神的性质，而是意识表现的“微妙物质”的“净化”。德充满整个宇宙并在人与宇宙之间建立了一种有机的和谐，人和宇宙这两种实体都被同样的存在的痛苦所充斥，也都服务于同一个绝对自我，这种绝对自我是异在于世界的，被不可测的命运所驱使。实际上，宇宙和人之间的区

〔1〕见《瑜伽经》，Ⅱ，15，19，带有评注。

别只是一种程度上的区别，不是本质上的。

由于变现（parinama），物质产生了无数的形式（vikara），这些形式越来越复杂，越来越多样化。数论认为，如此宏大的创造，如此复杂的形式和有机体的建构，要求外在于自身的合理性和意义的认同。一个原初的、无形式的且永恒的原质可以有一种意义。但我们所看到的世界并非一种同一的质料；相反，它展示了一些有区别的形式和结构。宇宙的复杂性，它的无数的形式，被数论提升到了形而上学论争的层次。毫无疑问，“创造”是我们的形而上学无知的产物；宇宙的存在和生活的多形态现象要归因于人对自身的错误意见，归因于这一事实，即，他混淆真正的自我和心理心智状态。但是，我们在上文谈到，认识这种错误意见的起源和原因是不可能的。我们所知道的，我们所看到的，是原质有一种极为复杂的进化，并且它不是单一的，而是复合的。

事实上，常识告诉我们，每一种复合物的存在，都是就另一物而言的。因此，比如一张床是多个不同部分组成的整体，但这种各个部分之间的临时结合并非为它本身安排的，而是就 25
人而言的。[1] 数论就这样得出了创造的目的论本质；因为如果创造的使命不是服务于精神，它将是荒唐的，无意义的。在自然之中所有的事物都是复合的；那么，所有事物都必然有一个“监管者”（adhyaksah），一个能使用这些复合物的人。这个“监管者”不能是心智活动，也不能是意识状态（它们本身是

---

〔1〕《数论颂》，17，带有评注，筏遮塞波底弥室罗，120；《数论经》，Ⅰ，140－44，带有阿尼鲁特和维加纳比克苏的评注。

原质的极为复杂的产物)。那么，必然存在一个超越质料范畴(guna)的实体，它由于其自身而存在。还有：必然存在一个主体，心智活动从属于它，“快乐和痛苦”指向它。筏遮塞波底弥室罗说，[1] 这是因为，快乐不能被快乐感受和识别；而如果它被痛苦感受到，它就不再是愉快的经验，而只是一种痛苦的经验。因此，这两种性质(痛苦和快乐)，如果不是指向一个超越经验的纯粹主体，就不能存在，不能被识别。

这代表了数论为精神的存在找到的第一个证据：samhata-pararthatvat purusasya——即，“通过为他物利益而结合而认识精神的存在”——印度文献[2] 中多次重复并为瑜伽采纳的一条格言。[3] 筏遮塞波底弥室罗补充说：如果有人责难说，质料的进化和异质是企图为另一个“复合物”服务(例如，在椅子的情况中，一种“复合物”被创造以服务于另一个“复合物”，人体)，我们可以回答他，反过来，这些“复合物”也必须为另一个“复合物”的使用而存在；相互依赖的系列将不可避免的把我们导向一种无限循环。“既然我们能够通过假设一个理
26 性原则的存在，来避免这种循环，”筏遮塞波底弥室罗接着说，“继续不必要的增加复合物之间联系的系列显然是愚蠢的。”[4] 根据这种假设，精神，自我，是一个单纯的，不可还原的原则，是自主的、稳定的、不生产的、不牵涉进心智或感觉活动

---

〔1〕《明谛论》，123。

〔2〕《数论经》，Ⅰ，66；筏遮塞波底弥室罗，参照《数论颂》；17；《大林间奥义书》，Ⅱ，4，5。

〔3〕见《瑜伽经》，Ⅳ，24。

〔4〕《明谛论》，121。

的，等等。

虽然自我（purusa）被宇宙创造的幻象和混乱所遮蔽，原质却被完全倾向于神我的“解脱”的“目的论本能”所激活。我们回忆一下这句话吧，“自婆罗门以下至草叶，创造为的是灵魂，直至得到至上知识。”[1]

精神—自然关系

如果说，对建立在精神和经验之间的奇怪联系，数论瑜伽哲学既未说明原因，也未说明其起源，它却试图去解释它们的联系的本质，去确定它们的相互联系的特征。在严格的词义上，它们不是真正的联系——例如，那种存在于外在客体和知觉之间的联系。真正的联系，当然蕴涵着变化和众多；事实上，这些联系是与精神的本质根本对立的特性。

“意识状态”只是原质的产物，不能与精神有任何联系——后者，由于其本质，凌驾于所有经验之上。然而——就数论和瑜伽而言这是矛盾处境的关键——心智生活最微妙，最透明的部分，即处于其纯粹光明模式（sattva）之中的理智（菩提），有一种特殊的性质——反思精神的性质。对外部世界的理解，只有通过理智对神我的反思，才是可能的。但自我并不被这种反思败坏，并不失去其本体论特性（无情性，永恒性，等等）。《瑜伽经》（Ⅱ，20）说，在质料中：看（drastr；例如，神我）是绝对的意识（“超卓的视力”），而且，在保持纯

---

〔1〕《数论经》，Ⅲ，47。

27 粹的同时，它认识知识（它“看着呈给他的思想”）。广博仙解释道：精神被理智（菩提）反思，但既不与它相似，也不与它区别。它不象理智是因为，理智被客体的知识改变，这种知识是永远变化的——而神我掌握着不受影响的知识，在某种意义上它是知识。另一方面，神我并不与菩提完全区别开来，因为，虽然它是纯粹的，它却认识知识。波颠阇利用一种不同的形象来说明精神和理智之间的关系：正如一朵花在水晶中的反映一样，理智反思着神我。[1]但只有无知才会把花的性质（形式、维度、颜色）归因于水晶。当客体（花）移动时，它的影象在水晶中移动，虽然后者保持不动。因为心智经验是富有活力的，就相信精神也是如此，这是一种错觉。实际上，这里只有一种虚幻的联系（upadhi），它是由于自我和理智之间的一种“协调的对应”（yogyata）。

自始自终，精神发现自身被拖入这种与心理心智生活（即，与“物质”）的虚幻的联系之中。这是由于无知（avidya），[2]而且只要无知持存，实存就出现（由于羯摩），并伴随苦难。让我们论述一下这一点。错觉或无知造成了把静止的且永恒的神我和心理心智生活的流动相混淆。[3]说“我苦”、“我欲”、“我恨”、“我知”，并认为这个“我”指的是精神，就是生活在幻象中，并使幻象延续；因为我们所有的行为和意图，仅仅由于它们倚赖原质，倚赖“物质”这种事实，被

〔1〕见《瑜伽经》，Ⅰ，41。
〔2〕《瑜伽经》，Ⅱ，24。
〔3〕《数论经》，Ⅲ，41。

羯摩制约和统治。这意味着，出发点是幻象的每一活动（即，
它建立在无知、精神和非精神之间混淆的基础上。）或者是一
个此前行为造成的实质存在的完满，或者是另一种力量的谋
划，这种力量反过来在现有的实存中或即将到来的实存中，要
求它的实现，它的完满。当某人建立“我欲”＝“精神欲”这
一等式之时，或是某种特定力量在其作用，或是另一种力量被 28
促进了。因为这一等式表达的混淆是宇宙能量的永恒循环中的
一个“因素”。

这就是实存的规律；象每一个规律一样，它是超主体的，但它的正确性和普遍性是实存遭受苦难的根源。获得拯救只有一条路——充足的精神的知识。数论只是延续了奥义书的传统：“那认识的阿特曼的人跨越了［苦难的海洋］。”〔1〕“通过知识，解脱；通过无知，桎梏。”〔2〕获得这种“知识”的第一个阶段就是一件事，即否认精神具有属性——这等于否认苦难是和我们有关的某种事物，把它当作外在于精神的一种客观事件，这就是说，没有价值且没有意义（因为所有价值和所有意义，只有理智反思神我，才是被理智创造的）。痛苦只在这种程度上存在，这种程度即经验被归之于人类人格的程度，这种人类人格被认为是等同于神我，等同于自我的。但既然这种联系是虚幻的，它就容易被消除。神我一旦被认识，价值就被废止了；痛苦就不再或是痛苦或是非痛苦，而是一个纯粹的事实；这一事实虽然保持着它的感觉结构，却失去了它的价值、

〔1〕《唱赞奥义书》，Ⅶ，1，3。47

〔2〕《数论经》，Ⅲ，22，23。

它的意义。这一点应当彻底理解，因为它在数论和瑜伽中极端重要，而且，在我们看来，它没有得到充分的强调。为解救我们脱离苦难，数论和瑜伽否认苦难本身，这样就取消了苦难和自我之间的所有联系。从我们懂得自我是自由的、永恒的、消极的时刻起，无论对我们发生什么事情——苦难、情感、意欲、思想，等等——再也不属于我们。所有这些事物组成宇宙事件的整体，这一整体是受规律制约的，是肯定真实的，但它的真实性和我们的神我毫无共同之处。苦难是一个宇宙事件，只是在人允许自己被幻象诱惑的情况下，人才要遭受这一事件或是促成它的永久存在。

29 知识仅仅是揭示自我的，精神的本质的一种“觉悟”。知识并不“产生”任何事物；它直接揭露实在。这种真实且绝对的知识——不能把它与理智活动混淆，后者本质上是心理的——不是通过经验，而是通过一种揭露取得的。这里没有神性事物的参与，因为数论否定神的存在；〔1〕瑜伽接受神，但我们将看到，波颠阇利并不给予它太多重要性。揭露以最终实在的知识为基础——即，以一种“觉悟”为基础，在这种觉悟中，客体彻底使自身与主体认同。（“自我”“静观”自身；它并不“思考”自身，因为思考自身是一种经验且其本身属于原质。）

就数论而言，除此之外，别无它路。希望延长甚至加大人类痛苦；只有失去所有希望的人才是快乐的，〔2〕“因为希望是

---

〔1〕见附注Ⅰ，7。

〔2〕《数论经》，Ⅳ，11。

存在着的最重刑罚，绝望是最大的快乐。"[1]宗教仪式和实践没有任何价值，[2]因为他们建立在欲望和残忍的基础上。每个仪式活动，恰是由于它蕴含着一种努力这个事实，产生了一种新的羯摩力量。[3]道德自身并不导向任何有决定意义的事物。[4]无动于衷（vairagya = 放弃），正统信仰（sruti）和冥想只是拯救的间接手段。就数论而言，唯一完美且确定的手段是形而上学知识。[5]

认识过程自然被理智认识到了；但理智自身是"物质"的 30
一种高度进化的形式。那么，解救（mukti）如何可能通过原质的协作而获得？数论以目的论的论点回答：物质（prakrti）为了灵魂（purusa）的解放而自觉行动。作为原质的最完美呈现，理智（菩提）因为他的富有活力的潜力，能够作为揭露的预备阶段而有助于解救的过程。瑜伽采取了完全相同的立场：原质使经验成为可能，同时也在追求自我的解脱。[6]评注这册《经》时，广博仙加上了一个重要细节；他说，桎梏事实上只是在自我的最终目标尚未达到时的理智（菩提）的处境，解脱

〔1〕来自《摩诃婆罗多》的文本，评注者摩诃提婆·吠檀丁引用。参照《数论经》，Ⅳ，11—51

〔2〕《数论经》，Ⅲ，26

〔3〕同上，Ⅰ，84－85

〔4〕这已经是一个奥义书主题：《考史多启奥义书》（Ⅲ，1）确认，通过拥有知识，罪孽就消除了。评注者马塔拉（Mathara）声称，一个人可以吃肉、喝酒和做爱，通过对迦毗罗（Kapila）的教义的知识（即，通过数论），所有这些罪孽都被消除。我们以后将看到这种精神立场的后果。

〔5〕《数论经》，Ⅲ，23

〔6〕《瑜伽经》，Ⅱ，18，等等

只是目的已经实现时的状态。

在下一章，我们将看到，根据瑜伽，使用何种心理生理学技术一个人可以到这个目的。就数论而言，当理智（菩提）把人引到“觉悟”的门口时，解脱就几乎是自动获得的。一旦这种自我揭露实现，理智和所有其他被错误归的之于神我的心理心智（因此是物质的）因素将退却，使自身脱离精神，被再吸收到原质中去，象一个“满足其主人的欲望之后就离去的舞蹈者”一样。[1]“没有任何事物较之原质更为敏感；一旦它对自己说，‘我被认识了’，它就再不会在精神的眼前显示自己。”[2]这就是那“在此生解脱了”（jivan－mukta）的人的状态：圣人依然活着，因为他的羯摩残留物仍需被消耗掉（正如陶工旋盘继续以它已经获得的速度旋转，即便陶器已经制成）。[3]但是，在死亡的时刻，当他抛弃身体时，神我就完全“解脱”了。[4]

31 解脱如何可能？

那么，数论瑜伽已经懂得，“精神［purusa］既不能产生，也不能毁灭，既不受束缚也并不积极［积极寻求解救］，即不

〔1〕这一比喻在《摩诃婆罗多》和数论论著中都经常出现；见《数论颂》，59；《数论经》，Ⅲ，69。

〔2〕《数论颂》，61。

〔3〕同上，67；《数论经》，Ⅲ，82。

〔4〕《数论颂》，68。

渴求自由，也并非解脱的。"[1]"它的模式是这样的，以致于这两种可能性被排除在外。"[2]自我是纯粹的，永恒的，自由的；它不可能受束缚，是因为它不能进入与除它自身之外的任何事物的联系。[3]但人相信，神我是受到束缚的，并认为它能够解脱。这是我们的心理心智生活的幻象。因为，实际上，"受束缚的"精神是永恒自由的。如果在我们看来，它的解脱是一场戏剧，这是因为我们置自身于人类立场，精神只是观众(saksin)，正如解脱（mukti）只是它的永恒自由的逐渐意识一样。我相信我遭受苦难，我相信我是受束缚的，我欲求解脱。一旦——由于"觉悟"了——我懂得这个"我"（asmita）是物质（prakrti）的产物，我同时就懂得了，所有实存只是一连串的苦难时刻，真正的精神"无情的静观""人格"的戏剧。因此，人类人格并不作为最终因素而存在；它只是心理心智经验的综合，而且，一旦揭露已是完成了的事实，它就被毁灭了——用别的话说，它停止了活动。类似所有宇宙质料（prakrti）的创造，人类人格（asmita）也为促成"觉悟"而活动；因而，一旦解脱获得，人格就没有更进一步的用处了。

数论和瑜伽理解精神（purusa）处境的方式中有些矛盾之处；尽管是纯粹的、永恒的、不可捉摸的，精神仍然同意与物质发生联系——如果只是以一种虚幻的方式；并且，为了获得 32

---

〔1〕乔荼波陀，《蛙氏释补》，Ⅱ，32。

〔2〕《数论经》，Ⅰ，160。

〔3〕然而，在已解脱的精神和仍处于幻象的桎梏中的精神之间，存在一种区别；这种区别是添加性的内容。这种"错误关系"是神我和心理心智状态之间的神秘联系的基础，正是因为人不能理解它是一种虚幻的关系。

它自身存在模式的知识并“解脱”自身，它甚至被迫去利用一种原质创造的工具（在这种情况下，是理智）。无疑，如果我们以这种方式看待事物，人类存在就显得是戏剧性的，甚至是无意义的。如果精神是自由的，为什么人注定要在无知中遭受苦难或为一种他们已经拥有的自由而奋斗？如果神我是完全纯粹且静止的，为何它允许不纯粹、变易、经验、痛苦和历史的存在？类似问题可以很容易的提出更多。但印度哲学提醒我们，我们不应从逻辑的或历史的立场——即，通过寻求那决定了事物现存状态的原因——来评判自我。实在必须被接受为是其所是。

然而，事实是，数论在这一点上的立场难以保持。因此，为了避免这种悖论，即自我与自然绝对没有联系，而出于他本身的恶意作为人类戏剧的作者，佛教彻底消除了被理解为不可还原的精神统一体的“灵魂——精神”，并代之以“意识状态”。相反，吠檀多为避免灵魂与宇宙联系的困难，否定了宇宙的实在性，并把它当作摩耶、幻象。数论和瑜伽都不愿否认精神或质料的本体论实在性。因此，主要是因为这种教义，数论受到了来自吠檀多和佛教的攻击。[1]

吠檀多也批评数论和瑜伽阐述的“自我”（purusa）众多性的概念。因为这两种证知断言，存在的神我和存在的人一般多。每一个这种 purusa 都是一个单子，是完全孤立的；因为自我与它周围的世界（源于原质）或与其他精神都不能有联系。

---

〔1〕见商羯罗在他对《梵经》，Ⅱ，2，1－10 的评注中对数论形而上学的批评。见附注Ⅰ，8 和 9，关于数论和佛教的关系。

那么，宇宙中布满了这些永恒的、自由的、静止的神我——互相之间不可能交流的单子。根据吠檀多，这种概念是错误的，33
“自我”的众多性是一种幻象。无论如何，这都是一种悲哀且矛盾的精神概念，这样，精神就不仅与现象世界，而且与其他解脱的“自我”分割开来。然而，数论和瑜伽被迫去假设神我的多元性；因为如果只有一个精神，拯救就会是一个最简单不过的问题，第一个能得到解脱的人就必然带来整个人类种族的解脱。如果只有一个普遍的精神曾经存在，“解脱的精神”和“束缚的精神”的相伴存在就会是不可能的。的确，在这种情况下，死、生、性别差异、活动的多样性，等等，也不可能共同存在。[1] 矛盾是显见的：这一教义把无限多样的现象还原为唯一元素——物质（prakrti）；它把物质世界、生命和意识看作源自唯一母体——然而它又假设了精神的众多性，虽然这些精神在本质上是根本相同的。这样它就统一了表现极为不同的事物——物质的、生命的和心智的——并孤立了那些——特别是在印度——看起来极为独特而且普遍的事物——精神。

我们更仔细的考察数论和瑜伽教义中解脱（moksa）的概念。正如对大多数印度哲学派别那样——当然，那些受神秘主义信仰（bhakti）影响的派别除外——在这里，解脱也实际上是一种摆脱邪恶和痛苦的观念的解脱。它只是对一种处境的逐渐意识，这种处境已经存在，但被无知所笼罩。一旦我们懂得，苦难是外在于精神的，它只与人类“人格”（asmita）有关，苦难就自行终止。因为，我们设想一个“解脱的”人的生

〔1〕《数论颂》，19

活。他将继续活动，因为他前生以及他本身生命的潜能，按照羯摩的规律，要求它们的实现和消费。[1]但这种活动不再是他的；它是客观的、机械的、漠然的——简而言之，它不是为
34 了它的“果实”而进行的。当“解脱的”人活动时，他意识到的不是一种“我活动”，而是一种“它活动”；换句话说，他不把自我拖入心理物质过程。由于无知的力量不再活动，也就不再产生新的羯摩核子。当所有这些潜能毁灭时，解脱就是绝对的、最终的。甚至可以说，“解脱的”人并不“经验”解脱。他“觉悟”之后，他是无动于衷的活动，一旦最后的心理分子脱离他，他就实现了一种会死的人所不知道的存在模式——因为是绝对的——这是一种佛教的涅槃。

然而，印度人通过形而上学知识或瑜伽获得的“自由”是真实且具体的。印度并非真的只是消极地寻求解脱，因为它希望达到一种对自由的积极认识。事实上，“在此生中解脱的”人能够随心所欲的扩展他的活动范围；他无所畏惧，因为他的活动对他不再有什么后果，因而也就没有限制。既然没有事物能够再来束缚他，“解脱的”人在任何活动领域中自由的行其所欲；因为活动者不再是作为“自我”的他，而只是纯粹的非人格工具。我们在以后的章节中将看到，这种“纯见证处境”在超人格存在中发挥到何种程度。

对我们来说，数论的灵魂得救概念看起来是很有勇气的。从每一种印度哲学的原初论点——苦难——出发，数论和瑜伽通过承诺解救人脱离苦难，被迫在其旅程的终点否定苦难本身

〔1〕见上文，30页。

人类苦难。从拯救的立场考虑，这条路走不到哪儿去，因为它从精神绝对自由——即，不被苦难玷污——这一公理出发——并达到同一公理——即，自我只是虚幻的被拖入实存的戏剧。在这一公式中唯一重要的一项——苦难——被置于计算之外。数论并不消除人类苦难；它通过否定它能和自我有任何真正联系，否定了它作为实在。苦难仍然存在，因为它是一个宇宙事 35
实，但它失去了它的意义。苦难被消除是通过无视其作为苦难。当然，这种对苦难的压制，并非经验的（麻醉剂，自杀），因为，基于印度的立场，每种经验的解决都是虚幻的，因为它本身就是一种羯摩力量。但数论的解决方法驱使人超越人性，因为它的实现只有通过毁灭人类人格。波颠阇利提出的瑜伽实践有着同样的目标。

这些灵魂得救的解决方法，在西方人看来，可能显得“悲观”，在他们那里，人格仍然是——归根结底而言——所有道德学说和所有神秘主义的基础。但是，就印度而言，最重要的问题不是拯救人格，而是获得绝对自由。（以后我们将看到，这种自由的深刻意义使最为极端的西方理论望尘莫及；在某种意义上，印度实际上想做的是，通过把所有形式整合进原初的统一体中，从而废除创造。）一旦人们确信，这种自由不能在我们目前的人类处境中获得，并且人格是苦难和戏剧的载体，人们就会明白，必须牺牲掉的是人类处境和“人格”。这种牺牲，由于它使绝对自由的获得成为可能，而得到了充裕的补偿。

显而易见，人们可能责难，需要做出的牺牲太过重大，以至它的成果没有任何趣味。因为，毕竟，难道需要压制的人类

处境不是人的高贵性的唯一证明吗？数论和瑜伽预先回答了这种西方人的可能责难，它们断言：只要人尚未超出心理心智生活的水平，他就只能错误评判作为日常意识消失的报酬的超越“状态”；每一关于这些“状态”的价值评价，都仅仅因为那宣称评价的人受制于自身局限这一事实，而自然地犯了错误，而评判者的自身局限与人们认为价值评价带有的局限是属于完全不同类型的。

36 心理经验的结构

古典瑜伽开始的地方，正是数论终止的地方。波颠阇利几乎全本照搬了数论的论证，但他不相信形而上学知识仅凭自身就能引导人达到最终的解脱。在他看来，知识只是为自由（mukti）的获得准备了基础。可以这么说，解放的赢得必须用纯粹的力，特别是通过一种苦行技术和一种冥想方法，它们合在一起，恰恰是构成了瑜伽证知。瑜伽的目标和数论一样，是去除日常意识，代之以一种性质不同的意识，这种意识能够完全理解形而上学真理。事实上，对瑜伽来说，这种对日常意识的压制并非容易达到的事情。除知识——证知——之外，它也包含着一种实践（abhyasa），一种苦行（tapas）——简而言之，一种生理技术，相较之下，严格的心理学技术是辅助的。

波颠阇利把瑜伽定义为“意识状态的压制”（yogah cittavrtti－nirodhya）。[1] 因此，瑜伽以一种经验知识为前提，这种知

〔1〕《瑜伽经》，Ⅰ，2。

识是关于“激发”某种日常的、世俗的、未照亮的“意识的”的全部“状态”的。这些意识状态在数量上是无限的，但它们归为三类，与三种经验可能性相对应：（1）错误和幻象（梦，幻觉，知觉错误，混淆，等等）；（2）日常心理经验的总和（非内行者、不实践瑜伽者感受的、知觉的、想到的所有事物）；（3）由瑜伽技术导致的灵学经验，当然，只有内行者才能达到。

在波颠阇利看来，对于任一种这些“种”（或类）的经验，都有一种相应的科学或科学群为经验提供一种规范，如果它超越了规定的界限，就迫使它返回到界限之中。例如，知识的理论和逻辑一起，负有责任防止感觉和概念混乱的错误。“心理 37
学”、法学、伦理学，以正常人的意识状态的总体为其对象，同时，也对这些意识状态加以评价和类分。就瑜伽和数论而言，既然每一个心理经验都是由于对自我（purusa）的真实本质无知而产生的，那么，“日常”心理事件，虽然从严格的心理学立场来看是真实的，从逻辑的立场来看是正确的（因为它们不是虚假的，而梦和幻觉则是），从形而上学的立场来看仍是错误的。因此，形而上学认为是真实的只有第三类“状态”，主要是那些在静心（三昧）之前并为解救做准备的状态。

那么，波颠阇利的瑜伽的意图是消除前两类经验（是逻辑的和形而上学错误的相应产物），并代之以一种静心的、超感觉的、超理性的“经验”。通过三昧，瑜伽行者最终永恒的超出了人类处境——这种处境是戏剧性的，为苦难所产生，并在苦难中完满——最后获得了印度灵魂热烈追求的完全自由。

广博仙[1]把意识形态(或“心智层面”,citta bhumi)分为以下几种:(1)不稳定的(ksipta);(2)迷惑的,模糊的(mudha);(3)既稳定又不稳定的(viksipta);(4)专注于仅仅一点(ekagra);(5)完全被禁制的(niruddha)。在这些形态中,前两个是所有人类共有的,因为,从印度的立场来看,心理心智生活一般是迷惑的。意识的第三种形态迁心,是通过集中注意力的训练(例如,努力记忆或针对一个数学题目,等等),把心思“偶尔且临时的”集中,而得到的;但它是短暂的,对解脱并无益处,因为它不是通过瑜伽得到的。只有上面列举的最后两种形态是瑜伽“状态”——即,由苦行和冥想产生的。

38 广博仙的分析[2]延续了这种理论,即,每一日常意识都可以根据在它之中三种德的哪一种居于统治地位,呈现为三种不同的形式。对人来说,他的生活和他的意识——以及整个宇宙——都是同一个原质的流溢,这种流溢只是由于质料的三种组成特性——即,德——的一种在它们之中的统治,才在名称上不同。因此:(1)当萨埵(纯粹、通过理解而来的光明)统治时,意识就呈现自身为prakya(活泼、光明;总之,是心智清楚且宁静的状态);(2)当罗阇(能量)统治时,意识是作业,它是活跃的且富有能量的,紧张而任性的;(3)当答磨(模糊,沉重)统治时,意识是sthiti,是惰性的,陷于宁静且迟钝的状态。我们看到,古老的印度传统——根据这一传统,人(微观世界)与宏观世界是同源的——被波颠阇利的瑜伽完整无损的保留下来。它对这一传统的

---

〔1〕《瑜伽经》,I,1。
〔2〕《瑜伽经》,I,2。

改变只是把这种同源性变换为它自己的“物理学”语言，根据这种“物理学，一方面，在自然和生活中，另一方面，在意识状态中，三种德都同等地存在。

显然，这种对意识的形态和“倾向”的划分，并非仅仅根据知识而做出的。一方面，它将瑜伽“心理学”安稳地置于普遍的印度传统中，在这一传统中，划分和对应是规则；另一方面——这对我们极为重要——与一种等级次序相一致的意识状态的层次，其本身是一种根据意愿来统治它们和去除它们的方式。因为，与数论不同，瑜伽着手去消灭一个接着一个的不同群的、种的、类的“意识状态”（cittavrtti）。事实上，如果一个人不从拥有——确实如此——将要消灭的意识状态的结构、起源、强度的“经验知识”开始，这种破坏就不能实现。

“经验知识”在这里意味着：方法、技术、实践。没有行 39
动（kriya），没有苦行（tapas）的实践，一个人就什么也得不到——这是瑜伽文学的主题。《瑜伽经》的第二和三册更是特别来论述这种瑜伽活动的（净化、身体姿势、呼吸技术，等等）。[1] 这就是为什么瑜伽实践不可缺少的原因。因为只有在让自己经验到这种技术的第一个结果后，一个人才能信仰

〔1〕 然而，活动并不意味着不惜任何代价的激发、努力。筏遮塞波底弥室罗（参照《瑜伽经》，Ⅱ，1；维加纳比克苏，《瑜伽精要》，42）特别坚持如下两点：（a）活动（kriyayoga）不应被夸大，以便生理平衡不被打乱；（b）它不应为了它的“果实”而实行（换句话说，带着“渴望”、带着“激情”）；它不应起因于满足爱好和抱负的“人”的欲望，而应起因于一种超越“人”的平静地欲望。

(sraddha)方法的有效性。[1] 的确，瑜伽技术要求一种漫长的系列训练，这种训练必须连续施行，不能快，不能急，不能有任何快速获得“结合”（三昧）的“个人欲望”的痕迹。广博仙[2] 谈到，在这一方面中，只有在征服某个特定的“层面”(bhumi)之后——即，在让自己经验到某种特定的瑜伽训练（冥想、沉思，等等）的全部形态之后——一个人才能转向一个更高的“层面”（当然，除去极少有的情况，在这种情况下，瑜伽修行者，轻视某些低级的训练——察觉陌生人的思想，等等——把他的思想专注于神、自在天)。“至于下一个将要到来的（更高的）层面的本质，”广博仙继续说道：“只有瑜伽实践能把他揭露给我们。为什么？因为在［经典］中说：‘瑜伽必须通过瑜伽来认识；瑜伽通过瑜伽呈现自身，’等等。”

否定瑜伽经验的实在性，或批评它的某些方面，这对某个没有瑜伽经验的直接知识的人来说，是不能接受的，因为在我们批评它们时，瑜伽状态超出了限制我们的情境。“试图在一个言词争论的问题上确立自己的优势，总是一种虚弱的、柔弱
40 的本性的标志，然而它象征着一个人希望用自己手臂的力量来征服世界，”一个文本[3] 说道，这一文本虽然晚，却表达了瑜伽和密典学派特有的态度。abhyasa（“实践”，“训练”，“应用”）一词在赫特瑜伽论著中经常运用，“通过实践［abhyasa］获得成功，通过实践一个人得到解脱。完全意识通过实践得

〔1〕广博仙，参照《瑜伽经》，I，34

〔2〕同上，III，6

〔3〕《密典真义》，翻译于亚瑟·阿瓦隆，《密典原理》，I，127。

到。瑜伽通过实践达到……通过实践，可以从死亡那里骗走其猎物……通过实践一个人具有了 vac［预言］的力量，以及仅仅运用意志就到任何地方去的力量。"〔1〕

关于这一主旨的文本，可以无穷尽的引证；它们都强调了直接经验、认识、实践的必要性。波颠阇利和在他之后无数的瑜伽和密教大师知道，心智活动、"意识的旋涡"，除非首先被"经验的"认识，否则是不能被控制的，也不能被最终清除。用别的话说，如果一个人没有具体的认识生活，他就不能使自己摆脱实存（samsara）。这里解释了创造的目的论悖论，即，根据数论和瑜伽，创造桎梏了人类灵魂同时又促使他走向解脱。这样，人类处境虽然是戏剧性的，却不是绝望的，因为经验自身倾向于精神的解救（特别是由于和 samsara 一起造成厌恶且盼望弃绝）。的确，自由的获得只有通过经验。因此神（videha，"无肉身的"）——他们没有经验是因为他们没有身体——处于较人类处境要差的一种存在处境，不能达到彻底的解脱。

经验的双重功能——同时"奴役"人且激励他去"解放"自身——是印度思想特有的理念。当我们去讨论瑜伽的"奇特"种类（密教、神秘主义性爱，等等）时，它将更多的揭露 41
它的形而上学含义。但此时我们已经能够认识到，在瑜伽中有一种倾向是特别属于它自己的，因此，我们在数论证知中没有遇到这种倾向。这是一种朝向具体，朝向活动，朝向经验证明的倾向。甚至波颠阇利的"经典"瑜伽（以及更多的其它种瑜

---

〔1〕《湿婆本集》，Ⅳ，9－11；R·B·S·昌德拉·维迪亚那瓦翻译，引用于西奥斯·伯纳德，《赫特瑜伽》，74 页注。

伽）赋予了经验最大的重要性——即，赋予关于不同的意识状态的知识以最大的重要性。这里没有什么奇怪的，只要考虑到瑜伽一般追求的目标——稀释、破坏并最终清除这些意识状态。这种朝向具体，经验知识的倾向，就最终掌握一个人——可以这么说——通过认识而拥有的东西而言，将在密教那里达到极端。

潜意识

通过分析“心理个性”，波颠阇利发现了产生心理心智状态（cittavrtti）的五个种类，更恰当地说，是五个“母体”：无知（avidya）、对个性的感觉（asmita，“人格面具”）、激情（raga）、厌恶（dvesa）和对生命的热爱，即“生存意志”（abhinivesa）。[1]我们不应认为这是五种孤立的心理功能；心理有机体构成一个整体，但它的行为模式是多种的。所有种类的vrttis都是“痛苦的”（klesa）；因此人类经验在总体上是痛苦的。只有瑜伽才使得悬置心智（vrttis）和终结苦难成为可能。

因此，瑜伽行者必须“处理”和“操纵”这些构成了心理心智流的vrttis。他们的本体论原因当然是无知。[2]但是，与数论不同，瑜伽宣称，仅仅消除形而上学的无知并不足以保证
42 意识状态的完全破坏。原因在于，即使存在于任何给定时刻的“旋涡”消除了，其它的将立即从潜意识的无穷的潜在物储存

〔1〕《瑜伽经》，Ⅱ，3，以及广博仙的评注。
〔2〕同上，Ⅰ，8。

中产生而代替它们。指称这些潜在物的概念熏习（vasana），在瑜伽心理学中最为重要；在波颠阇利的文本中，这一词有“特殊的潜意识感觉”的意义。这些潜意识力量在解脱之路上造成的障碍分为两种：一方面是，不断补充心理心智流的熏习，心智状态的无穷系列；另一方面是，由于它们的特殊（潜意识的、“原初的”）形态，熏习构成了一种巨大障碍——因为它们是绝顶程度的不可琢磨，难以控制和掌握。恰是由于它们的存在模式是“潜在性”的这一事实，它们自身的活力驱使熏习以意识活动的形式去呈现、“实现”自身。因此，瑜伽行者——即使他有值得赞扬的多年实践，并且已越过了他的苦行之旅的几个阶段——有发现他自己被熏习造成的心理心智“旋涡”的强流的侵入所击败的危险。

“熏习起源于记忆”，广搏仙写道，[1]他这样强调它们的潜意识本质。生活就是通过心智呈现自身的熏习的不断释放。用心理学的语言说，人类存在就是潜意识通过经验不断现实化。熏习制约着每一个人的特有特征；而且这种制约与他的遗传和他的羯摩处境都是一致的。的确，标志个人不可传递的独特性的所有内容，以及人类直觉的结构，都是由熏习，由潜意识产生的。潜意识或是“非人格的”代代相传（通过语言的、风俗习惯的、文明——人种的和历史的传递），或是直接的传递（通过羯摩轮回；在这一方面，我们提醒读者，羯摩潜力的传递通过一个“灵体”，林加（linga），字面意思是“微妙的身体”）。人类经验的相当部分归因于这种种族的和理智的遗产，43

〔1〕参照《瑜伽经》，Ⅳ，9。

归因于这些由熏习的游戏创造的活动和思想形式。这种潜意识的力量决定了大多数人的生活。只有通过瑜伽，他们才能被认识，控制，“烧毁”。

所有的意识状态都是“痛苦的”（klesa）。这种意识状态的痛苦特性解释了他们的狂热活力；有人会说，意识状态试图以他们突然的、使人眼花缭乱的、多种形状的和活泼的外表，来补偿他们的“不纯”（klista 也可以翻译为：“罪孽状态”、“玷污”）、它们的本体论实在性的缺失（因为，我们已经看到，他们只是宇宙事件的暂时呈现）。在未启蒙的意识中，这些“旋涡”交替的速度之快是令人安慰的。物质的命运必然是不断变换形态；如果说这种永不停止且永不歇息的变换是“痛苦的”，它却允许人（甚至通过加重痛苦，邀请他）逃离宇宙轮回。

因为，标志人类特征的——同样也标志宇宙的特征——是建立在不同的生物心智水平之间的不断轮回。被心理心智状态（cittavrtti）激起的人的活动（羯摩），反过来又激起其他的心理心智状态。但这些意识状态自身来自潜意识潜能熏习的现实化。因此，潜能——意识——活动——潜能，等等（vasana - vrtti - karma - vasana）这一循环并不提供连续性的解决方案。而且，既然它们是宇宙物质（prakrti）的呈现，所有这些“心理质料”的特性就是真实的，其本身不能仅仅通过认识活动本身被摧毁（如在印度哲学的经典例子中，当看得更仔细些时，某人看到“蛇”其实是一条棍子，他面对着一条蛇的幻象就被“摧毁”了）因此，正如瑜伽中的说法那样，这些潜意识状态的“烧毁”意味着，自我（purusa）使自身摆脱心理生活的流动。在这种情况下，心智能量——由于羯摩规律的决定作用和

无知的谋划，在那之前充斥着它所蒙蔽的意识视域——也出现 44
在它运作于其中的“个体”轨道上（asmita，“人格”），而且，由于获得了自由，它以重新找到它在原质，在原初母体中的位置而终结。人的解脱同时也“解脱”了一块物质的碎片——通过允许它返回产生它的原初统一体。“心理物质的循环”因瑜伽技术而终结。在这种意义上，人们可以说，瑜伽直接且亲自地参与导致物质的歇息，参与消除了至少一个宇宙的碎片。以后我们将看到，瑜伽行者在物质的歇息和原初统一体的复原中的这种协作的深刻的印度意义。

我们必须补充说，根据波颠阇利，一种充满了“痛苦”（klista，“不纯”）状态的意识不能也包含“纯粹”的（aklista）状态。确实，即使它们在那里存在，它们也不能现身，因为它们会被 klista 状态封锁。正是因此，瑜伽作者们解释了人性对邪恶，对痛苦的执着——以及人类处境本身对弃绝启示的抵制。痛苦是普遍的事实，但很少有人有弃绝的勇气和走完解救之路的力量，因为只要生活被不纯统治，每一超越它们的德行都立刻受到封锁，注定要流产。从这种对孤立，纯粹（aklista，“纯粹”并非道德意义上的，而是形而上学意义上的）的期盼中产生了对知识的欲求，正是通过知识，经验的本质被揭露，作为一个更高的认识过程（viveka，“形而上学区分”）的结果，不纯才能被抛开。我们更进一步将看到，就瑜伽的心理学和技术而言，潜意识（vasana）的地位相当重要，因为它不仅制约着一个人的实际经验，也制约着他的自然倾向，以及他未来的自愿决定。因此，只要心理心智的潜能（vasana）尚未被控制和掌握，试图去改变意识状态（cittavrtti）就是无用的。如果

心智状态的“毁坏”要成功，“潜意识——意识”这一循环的
45 打破是必不可少的。这就是瑜伽试图用一系列的技术要实现的东西，总的来说，所有这些技术都以消灭心理心智流为目的，着手去“逮捕”它。

在考虑这种种技术之前，我们顺便提一下我们应归之于波颠阇利和他的评注者们的心理分析的深刻之处。在精神分析之前很早，瑜伽就已表明了潜意识所起的作用的重要性。的确，正是在作为无意识特征的活力中，瑜伽看到了瑜伽行者必须克服的最严重障碍。这是因为，潜能——似乎是一种奇怪的冲动驱使它们自我灭绝——要求出现在明处，要求通过它们自身的实现，成为意识状态。潜意识抵制任何弃绝和苦行的活动，任何可能导致自我的解放的活动，这种抵制确实是一种畏惧的证据，潜意识感觉到这种畏惧仅仅是由于这一观念、即，作为尚未呈现的潜能的总体可能丧失它们的命运，可能在有时间呈现和实现它们自身之前就被摧毁。这种熏习方面对现实的渴望仍然充斥着发生在宇宙的所有水平上的、对灭绝，对“休息”的渴望。虽然这种心理心智潜能的灭绝——这与它们的实现不可分割——只代表了自然的存在模式的一种改变，这一点仍然是真实的，即，每一呈现为一种意识状态的熏习本身消失了；当然，其它熏习将代替它；但由于实现自身，它确实停止了存在。正是由于“潜能”和“形式”总是倾向于取消自身这一事实，生物心智循环的强度上升了。然而，生活视域中的每一个“出现”和“消失”，与心理心智视域中的一样，证明着自我的拒斥，渴望着停止是其所是。从这一角度来看，存在于宇宙中的每一个“形式”，每一个“出现”和每一个“状态”——无

论那一种——都被同样也驱使人的解脱的冲动所驱使。整个宇宙有着与人同样的返回原初统一体的倾向。当某种形式的大乘 46
佛教谈到拯救整个宇宙时，他们想的是这种“事物”、“存在”和“形式”的最终回归和歇息。

上面我们谈及了瑜伽和心理分析之间的相似之处。而且事实上进行这种比较可以有所保留——顺便说一句，它们都是支持瑜伽的。与心理分析不同，瑜伽在无意识之中不仅仅看到了里比多。因为，在阐明联结意识和潜意识的循环的过程中，它指向把潜意识看作同时是所有利己的活动、姿态和意图——这些意图是受控于“对果实的渴望”（phalatrsna），受控于自我满足、饱食、繁殖的欲望的——的母体和接收器。要求自身呈现——即，有一个“形式”，显示它的“力量”，确立它的“人格”——的所有东西的根源是潜意识；它们在那里出现，也返回到那里（因为羯摩的“播种”）。即使这种对“形式”的意向基本上等同于潜能拥有的自我灭绝的倾向（因为，我们上面说过，潜能的实现同时也是它的“自杀”），有一点也仍然是真实的，即，从纯粹精神（purusa）的立场来看，这种对形式的意向是利己的，它的目的是“果实”——即，一种收获。

这里也是与心理分析不同的，瑜伽相信，潜意识可以被苦行控制，甚至可以通过运用统一意识状态的技术加以征服，这是我们马上就要讨论的。东方全体的，而特别是瑜伽的心理学和灵学经验，较之西方心理结构理论建立于其上的经验更为广博和更有条理，是无可争议的，有可能，瑜伽在这一点也是正确的，而且——尽管看起来是矛盾的——潜意识是可以认识、掌握和征服的。

47 # 第二章　自主的技术

专注于“仅仅一点”

瑜伽冥想的出发点是专注于仅仅一个对象，无论这是一个物质客体（双眉之间的地方，鼻尖，某些发光体，等等），还是一种思想（一种形而上学真理），还是神（自在天）都没有区别。这种确定的且不间断的专注，称为ekagrata（“仅在一点”），是通过整合心理心智流（sarvarthata，“方向不一的，不连续的，散漫的注意”）而获得的。[1] 这恰是瑜伽技术的定义：yogah cittavrtti – nirodhyah。[2]

专注于仅仅一点的直接结果是，迅速的且清醒的稽查所有统治——或，准确地说，构成——世俗意识的涣散和自动现象。人完全处于联系（它们自身是感觉和熏习的产物）的控制之下，在让他自己被无穷的各种各样的因素推来搡去之中度过他的时光，诚然，这些因素对他是异在的。感觉和潜意识不断

〔1〕《瑜伽经》，Ⅲ，11。

〔2〕同上，Ⅰ，2

的把一些客体带入意识，这些客体根据它们的形式和强度，统
治和改变意识。联系使意识分散，激情对它施以强暴，“对生
活的渴望”通过使它向外凸出而出卖它。即使在他的理智努力 48
中，人也是被动的，因为世俗思想的命运（并非被一心（eka-
grata），而只是被波动的片刻专心，扰心（ksiptaviksiptas）所控
制）是用客体来思考。在思想的外表下，真正存在的是一种不
确定的和无次序的闪烁不定，充斥其中的是感觉，言词，记
忆。瑜修行者的第一个任务是思考——即，不要让自己思考。
这就是为何瑜伽实践以一心开始，它为心智流上了闸，因而构
成了一个“心理团块”，一个坚实的统一的连续体。

一心的实践的意图在于控制心智流的两个发生器：感觉活动（indriya）和潜意识活动（samskara）。控制就是有能力去随意的且直接的干预这两个心智“旋风”（cittavrtti）源泉的运作。一个瑜伽行者可以随意实现意识的中断；换句话说，他能在任何时间和任何地点，使他的注意力专注于“仅仅一点”，并变得对任何其他的感官和或记忆的刺激毫无感觉。通过一心，一个人获得了一个真正的意志——即，自由的规范生物心智活动的一个重要部分的力量。不言而喻，只有通过实践许多的训练和技术，一心才能获得，在实践之中，生理学起着最为重要的作用。根据波颠阇利，这就是为什么瑜伽技术包含着几个类别的生理学实践和精神训练（称为 angas，“肢体”），如果有人企图实现一心，并最终实现最高级的专注，三昧，他就必须要首先学习这些。这些瑜伽的“肢体”可以被看作是组成了一个技术群，也可以被当作其目的在于最终解脱的心智苦行旅程的阶段。它们是：（1）禁制（yama）；（2）遵行（niyama）；

(3) 坐法 (asana); (4) 调息 (pranayama); (5) 制感 (pratya-
49 hara); (6) 执持 (dharana); (7) 禅定 (dhyana); (8) 三昧 (samadhi)。[1]

每一种 (anga) 实践和遵行都有一个明确目的。波颠阇利以这种方式把这些"瑜伽肢体"划分了等级，以致于除某种特定情况之外，瑜伽行者不能省掉它们任何一个。前两组，禁制和遵行，显然构成了任何苦行形式的必要前提，因此在它们中并无任何瑜伽特有的东西。禁制 (yama) 涤除某些罪孽，这些罪孽是所有道德规范体系都反对的，但社会生活容忍的。事实上，在这里道德规范的违背——如在世俗生活中那样——对解救的寻求者不再没有直接危险。在瑜伽中，每一罪孽都直接产生它的后果。广博仙[2]关于这五条禁制 (ahimsa，"不杀生"，satya，"不妄语"，asteya，"不偷盗"；brahmacarya，"绝淫欲"；aparigraha，"不贪婪") 作了一些有趣的解释。"ahimsa 的意思是，不要以任何方式或在任何时间，造成任何生灵的痛苦。禁制 (yama) 和随后的遵行 (niyama) 在 ahimsa 中有其根源，并倾向于完善 ahimsa……真实 (satya) 表现为一个人的言语和思想与他的行动相一致。语言和思想对应于他看到的，听到的或推理而得的事物。他说话是为了交流知识。他不能说，他使用语言是为了另一个人的利益，而不是为了危害那个人，除非他说的话不是骗人的，混乱的，无用的。然而，如果证明它对生

[1] 同上，Ⅱ，29。正是从这一经，波颠阇利开始了他对瑜伽技术的阐述，在第三册中继续阐述。

[2] 参照《瑜伽经》，Ⅱ，30。

灵有害，即使他说出来不是骗人的，混乱的，无用的；它也不是真理；它只是一个罪孽。因此，所有人都应高度专注地反思，而且只有在那时，为了所有的生灵的利益说出真理……偷盗［steya］是非法的获取属于别人得到的东西。戒绝偷盗［asteya］在于消灭偷盗的欲望，绝淫欲是禁制神秘的力量 50
［即，生殖力量：brahmacaryam guptend riyasyopastasya］。没有贪欲［aparigraha］是不获取不属于他的动西，也是他的理解的结果，这种理解是关于表现为执着于财物的罪孽的，也是关于由财物的积累，保存，毁灭产生的危害的。”

这些禁制是所有伦理体系都可以承认的，也是一个瑜伽学徒以及任何纯洁和正直的人都可以实现的。它们的实践并不产生一种瑜伽特有的状态，而是产生一种较之普遍人性高级的、“净化的”人类状态。这种净化是以后阶段必要的。通过它，一个人压制了他的利己倾向；通过它，一个人创造了新的经验中心。实践性戒绝的目的是保存神经能量。瑜伽赋予这些“生殖能力的神秘力量”以最大的重要性，这些力量一旦消费，就浪费了最珍贵的能量，削弱心智能力，使专心困难；相反，如果它们受到控制和“禁制”，它们就促进沉思的升级。然而，应加上一点，即，性戒绝（brahmacarya）不仅要放弃性行为，而且也要“烧毁”肉体诱惑本身。冲动不应在暗中继续存在，通过潜意识散发，或是象神秘主义那样把它“升华”，而只能被毁灭，从意识和感觉中“连根拔出”。

除这些禁制之外，瑜伽行者必须实践遵行——即，一系列身体的和心理的“遵行”。“清洁”，宁静［samtosa］，苦行

[tapas]，瑜伽形而上学的学习，努力使神［自在天（Isvara）］[1]成为自己所有活动的动机，这就构成了遵行。[2]清洁［sauca］意为器官的内部净化；因此，营养物的残渣和毒
51 素被迅速清除。（这是通过一系列的人工“净化”而实现的，这种净化特别在赫特瑜伽中予以强调。——这种瑜伽几乎是完全关注于生理学和“微妙生理学”）广博仙还说，sauca也包含清除自己的心智污秽。“没有增加生活必需品的欲望”——这就是宁静（samtosa）的定义。“tapas［苦行］在于忍受‘对立的对子’，例如，吃的欲望和喝的欲望；热和冷；保持站立的欲望和保持坐下的欲望；语言的缺乏［kastha mauna］和能够揭露本人感受和思想的姿态的缺乏［akara mauna；筏遮塞波底弥室罗补充说，“由于面部表情，思想的内在秘密被揭露，面部表情的缺乏是对自己的控制，这样思想不会偶然地和随机地对任何人传递”］。学习是认识关于脱离实存［moksa］的解救的科学，或是重复发出唵[3]等等声音。”[4]

显然，甚至在这些训练（总的来说，它们在本质上是伦理的，一般来说，它们没有瑜伽的结构）的过程中，困难也出现

〔1〕苏伦德拉纳特·达斯古普塔说（《瑜伽作为哲学和宗教》，87页以下），只有后期的评注者——比如筏遮塞波底弥室罗和维加纳比克苏——相信自在天移去由原质创造的障碍物，在瑜伽行者道路上的强大障碍的障碍物。

〔2〕《瑜伽经》，Ⅱ，32。

〔3〕神秘音节唵体现整个宇宙的神秘本质，它就是还原为一个音速状态的神的显灵本身（见下文，123页）。关于音节唵的思索是无穷尽的。然而，令人奇怪的是，广博仙把拯救科学的知识同化为一种神秘技术，因为这里唯一要求的是重复音节唵，而不必尝试作任何关于它的思索。

〔4〕广博仙，参照《瑜伽经》，Ⅱ，32。

了，大多数是潜意识造成的。从怀疑中产生的麻烦是拦在专心之路上的最危险的障碍。为克服它，波颠阇利建议[1]移植相反的思想："对于（避免或消除）来自怀疑的麻烦，设立对立面"（vitarkabadhane pratipaksabhavanam：一些翻译者对 vitark 取"有罪的思想"的意义，翻译为："为避免由有罪的思想产生的麻烦"；事实上，vitarka 的意思是"怀疑，不确定性"，而且波颠阇利明确谈及了所有苦行论著都承认和争论的"怀疑的诱 52
惑"）。广博仙在他的评注中建议，在不确定性的情况下，应实现和产生某些思想。在下一册《经》中，[2]波颠阇利解释了这些"怀疑"或"罪恶"的本质。[3]在这里，现在提及一点是有趣的，即，瑜伽行者对任何这些"障碍"的斗争都有魔法的特征。他战胜的每一个诱惑都等同于他获取的一种力量。这样的力量显然不是道德的；它们是魔法的力量。弃绝一个诱惑不仅是在词的消极意义上"净化"自己；它也是实现一种真实的和积极的收获；于是瑜伽行者把他的权力扩展到了他已弃绝开始的事物。甚至更多：他达到了这样一点，不仅掌握了他曾经弃绝的客体，而且掌握了一种较之所有客体本身要无限珍贵的魔法力量。例如，实现 asteya（不偷盗）这种禁制的人"看到所有珠宝向他走来"。[4]我们将有机会讨论瑜伽行者通过他的遵行获得的这种"魔法力量"（siddhi）。可以肯定，他被鼓励弃绝甚至这种魔法力量，因为，作为赋予他这种特殊力量的

---

[1]《瑜伽经》，Ⅱ，33。

[2]《瑜伽经》，Ⅱ，34。

[3] 见附注Ⅱ，1，关于瑜伽冥想的障碍。

[4]《瑜伽经》，Ⅱ，37。

交换，他以弃绝了人类激情。在弃绝和弃绝的果实之间是这种几乎是物理的平衡，这种概念是卓越的。

波颠阇利说，物质的净化产生了一种新的和可喜的感受：厌恶自己的身体，停止接触其他人的身体。〔1〕通过心理的净化，一个人得到了一心——即，对感觉的权利和认识灵魂的能力。〔2〕自我满足，节制，产生一种“无法表述的快乐”；〔3〕苦行感觉抑制（tapas，作为一种净化方式的生理努力）清理了污秽并建立了对感觉的一种新的权利——即，超出它们的界限（慧眼，神听，思想觉察，等等）或随意压制它们的可能性。〔4〕

53 瑜伽坐法（asana）和调息（pranayama）

准确的说，瑜伽技术只是从第三个“瑜伽肢体”（瑜伽支）才开始的。这第三个肢体是坐法，这一词指称的是众所周知的瑜伽坐姿，《瑜伽经》（Ⅱ，46）描述为 sthirasukham，“稳定而舒适”。坐法在许多赫特瑜伽论著中都有描述，波颠阇利只是描述了它的轮廓，因为坐姿是学自一个古鲁而并非学自描写的。重要的是，坐法使身体稳定静止，同时把生理的费力减至最少。这样，一个人就避免了疲劳，身体某个部位衰弱等令人恼火的感受，他调整了生理过程，因此使注意力完全集中于意

〔1〕 同上，Ⅱ，40。
〔2〕 同上，Ⅱ，41。
〔3〕 同上，Ⅱ，42。
〔4〕 广博仙，参照 Ⅱ，43。

识的流动部分。起初，坐法是不舒适的，甚至是难以忍受的。但一段实践以后，保持身体处于同一姿态的努力就变得轻而易举了。事实上（而是这是最为重要的），努力必须消失。冥想的姿势必须成为自然的；只有在那时，它才能促进专心。“实现姿势的努力消失后，姿势才成为完美的，这样身体才不再有任何移动。同样，思想转变为无限［anantasamapatibhyam］后——即，它使它的无限性观念成为它的内容，姿势才实现完美。”〔1〕筏遮塞波底弥室罗在评注广博仙的解释时，写道：“实践坐法的人必须作一种努力，这种努力在于压制身体的自然努力。否则这种苦行姿势就不能实现。”至于“思想转变为无限”，这意味着完全悬置对自己的身体的存在的注意。

坐法是印度苦行特有技术的其中一种。它在奥义书中，甚至在吠陀文献中都可以找到，但对它的提及更多出现在《摩诃婆罗多》和往世书中。自然，在赫特瑜伽的文献中，坐法的地 54
位愈加重要；《Gheranda Samhita》描述了32种坐法。例如，这里是关于如何做出一种最简单的且最普通的冥想姿式，padmasana：“把右脚放在左大腿上，同样地把左脚放在右大腿上，双手在背后交叉，进抓交叉的双脚的大趾（右手抓右脚大趾，左手抓左手大趾）。下巴抵胸，注视鼻尖。”〔2〕坐法的列举和描述可以在大多数的密教和赫特瑜伽论著中找到。〔3〕这些冥想姿势的目的总是同一个：“绝对避免由对立的对子产生的麻

〔1〕同上，Ⅱ，47。

〔2〕《Gheranda Samhita》，Ⅱ，8；昌德拉·瓦苏（Chandra Vasu）翻译，伯纳德引用，《赫特瑜伽》，10页，注12。

〔3〕见附注Ⅱ，2。

烦”（dvanduanabhi－ ghatah）。[1] 通过这种方式，一个人实现了某种感觉的“中立”；意识不在被“身体的在场”烦扰。他实现了走向意识的隔绝的第一个阶段；使人可能与感官活动进行交流的桥梁开始被建立起来。

坐法是超越人类处境的一个显著标志。这种“抑制”，这种不可伤害性，对于对立的对子，对于外在世界而言，表征了向植物处境的退却，还是朝向被象征性地阐述了的神圣典范的超越，是我们以后将研究的一个问题。目前，我们将谈及一点，即，坐法是为了消除人类存在的形态而采取的第一个具体步骤。可以肯定的是，静止的，僧侣的身体姿态模仿了人类之外的一些其他处境；在坐法状态的瑜伽行者可以被认为是和一株植物或一个圣像同类的；在任何情况下他都不能被认为是和作为人的人类同类的，这样的人从定义上来说，是可移动的，不安的，无节律的。在“身体”的層面上，坐法是一种一心，
55 专心于仅仅一点；身体被“拉紧”，专心于仅仅一点。正如一心终止了意识状态的流动和散漫，坐法也通过把无限多的可能姿势还原为一种典范的，象征性的姿势，终止了身体的移动和自由。我们很快就将看到，这种朝向“统一”和“整体”的意图是所有瑜伽技术的特点，这种“统一”的深奥意义，我们很快就回明白。但它们的直接目的即使现在也是显见的；这个目的就是通过拒绝顺从最基本的人类倾向，消除（或超越）人类处境。拒绝移动（asana），拒绝让自己被意识状态的急流带动，接下去还有一长串的的各种各样的拒绝。

---

〔1〕《瑜伽经》，Ⅱ，48。

这种种拒绝的最重要的——当然，也是最为瑜伽特有的——是，对呼吸的控制（pranayama）——换句话说，是对人类的大多数那样，即无节律的呼吸的拒绝。波颠阇利描述这种拒绝如下："调息是对吸气和呼气［svasaprasvasayoh］运动的抑制［viccheda］，它的获得是在坐法实现之后。"[1]波颠阇利谈到了呼吸的悬置，"停止"；然而，调息是从尽量放慢呼吸的节律开始的；这是它的第一个目标。有一些文本是针对这种印度苦行技术的，但它们大多数只是重复了传统的阐述。虽然调息是瑜伽特有的训练，而且也是极为重要的一种，波颠阇利只给了它三册《经》。他主要关心的是苦行实践的理论基础；技术细节出现在广博仙，薄阇，筏遮塞波底弥室罗等的评注中，但尤其是在赫特瑜伽的论著中。

薄阇的一段话[2]揭露了调的更深层意义："所有器官的运作都让呼吸的运作占先——在它们相应的运作中，呼吸和意识之间总是有一种关联——当所有器官的运作被悬置，呼吸就 56
实现了把意识专心于仅仅一个对象。"呼吸和心智状态之间总是存在一种关联这一声明，在我们看来具有高度重要性。它包含的内容远不至于单纯的观察简单明了的事实，例如，一个生气的人的呼吸是急促的，而一个专心（即使只是短暂的并且没有任何瑜伽意图）的人的呼吸变得有节律并自动慢下来，等等。薄阇谈及了联结呼吸节律和意识状态的联系，他无疑曾被最早时期的瑜伽行者观察到并经验到——这种联系被他们用做

〔1〕同上，Ⅱ，49。
〔2〕参照《瑜伽经》，Ⅰ，34。

“统一”意识的工具。这里探讨的“统一”必须在这种意义来理解，即，通过使他的呼吸有节律并逐渐变慢，瑜伽行者能够“洞察”——即，他能够完全清楚的经验——某些在觉醒状态下不能达到的意识状态，特别是睡眠特有的意识状态。〔1〕因为，毫无疑问，睡眠的人的呼吸节律要慢于觉醒的人的呼吸节律，瑜伽行者不必放弃他的头脑清楚的状态，就洞察了伴随着睡眠的意识状态。

印度苦行者承认四种意识形态（除促使稳定的“状态”之外）：白天的意识，睡眠有梦的意识，睡眠无梦的意识，“木僵的意识”。通过调息——即，通过逐渐的延长呼气和呼气（这种实践的目的在于，让呼吸的两要素之间有尽量长的间隔）——瑜伽行者然后能够洞察所有的意识形态。就未入门者而言，在这几种形态之间的存在间断；因此他从觉醒状态过度
57 到无意识的睡眠状态。瑜伽行者必须保持意识的连续性——

〔1〕这就是为何调息的初学者，在把他的呼吸节律降到睡眠状态特有的呼吸节律之后，几乎总是马上睡着。

即，他必须坚定地且清楚地洞察每一个这些状态。[1]

但对四种意识形态（一个特定的呼吸节律与之自然对应）的经验，连同对意识的统一（源于瑜伽行者清除了这四种形态之间的间断），只有长期的实践以后才能实现。调息的直接目的更为谨慎。一个人通过它首先获得的是一种“连续的意识”。只有这种意识使瑜伽冥想成为可能。普通人的呼吸一般是无节律的；它根据外部情况或心智紧张状态而变化。这种不规律性产生了一种危险的心理流动，随之导致了注意的不稳定和散漫。一个人可以通过努力集中注意力而变得注意力集中。但对瑜伽来说，努力是一种外表形式。呼吸必须成为有节律的，这 58

〔1〕我们曾在喜马拉雅的里希凯什（Rishikesh），赫尔德瓦尔（Hardwar）和 Svargashram 的道场中，从 1930 年 9 月呆到 1931 年 3 月，许多遁世者（sannyasis）向我们表明，调息的目的是使修行者进入名为 turiya 的状态，“木僵的”状态。我们亲身观察到了几个遁世者，他们把白天和黑夜的绝大部分时间用于一种深奥的“冥想”，在这种冥想之中，几乎感觉不到他们的呼吸。无疑，有经验的瑜伽行者可以随意产生木僵状态。特雷泽到印度的出使（见查尔斯·特雷泽·布罗斯和洛布里（Laubry），“Documents recueillis aux Indes sur les ‘yogins’ par l’enregistrement simultane du pouls, de la respiration et de l’electrocardiogramme”，《Presse medicale》，LXXXIII【十月，14，1936】）指出，通常只有在垂死状态下才能观察到的呼吸减少和心脏收缩的程度，是一种真实的生理现象，这种现象，瑜伽行者可以用意志的力量实现，而不是自我暗示的结果，不用说，这种瑜伽行者可以被埋葬，而不会有危险。“呼吸的抑制有时极为强烈，以至于有些（瑜伽行者）可以容忍自己被活埋一定的时间，留下来的空气体积完全不足以保障他们的生存。根据他们，在试验中，一次事故可能导致他们走出瑜伽状态，使他们处于危险之中，在这种情况下，这一点空气的保留就是必要的；它能使他们做几次吸气，通过吸气他们可以回到他们的瑜伽状态”（让·菲约扎，《魔法和药物》，115 - 16 页）。见同一作者，对《Dasopanisads》的述评，扎汉·拉贾（Kunhan Raja）编辑，《亚洲期刊》，CCXXVIII（1937），522。

种有节律的方式，如果不能导致呼吸能够被彻底“忘掉”，至少也要呼吸不再以它的不连续性烦扰我们。因此，通过调息，一个人试图消除呼吸的努力；有节律的呼吸必须变得相当自动，以至于瑜伽行者可以忘掉它。

通过调息，瑜伽行者寻求得到关于他自己生活的节奏，被吸气和呼气释放的器官的能量的直接知识。我们应当说，调息是一种对自己的器官生活的关注，是通过活动而得的知识，是一种对生活本质的平静而清醒的进入。瑜伽忠告他的门徒要生存，但不要把自身抛弃给生活。感觉活动控制人，腐蚀和分解他。在实践的最初的日子里，专心于充满生气的呼吸的运作产生了一种无法表达的和谐感。一种有节律而优美的充实，一种对所有生理的不均匀的平整。后来，它带来了对自己身体存在的一种模糊意识，对自身伟大的一种平静意识。显然，这是简单的事实，所有人都可能达到，是所有尝试这种初步的呼吸抑制的人都经验到的。谢尔巴茨基教授[1]写道，罗森贝格(Rosenberg)曾在一座日本寺院尝试过某种瑜伽训练，按照他的说法，这种怡人的感觉可以和“音乐，尤其是一个人亲自演奏时”相比。

有节律的呼吸的获得在于协调三个“要素”：吸气（puraka)，呼气（recaka)，对吸入空气的保留（kumbhaka)。这三要素必须每一个都占用相等的时间段。通过实践，瑜伽行者变得有能力把它们相当的延长，因为调息的目的如波颠阇利所说，是尽量长时间地悬置呼吸；一个人通过逐渐地减缓节律达到这

[1] 《涅槃》，15页，注2。

个目的。

呼吸持续时间的计量单位是一个 matrapramana。根据《Skanda 往世书》，一个 matra 等于一次呼吸的必要时间（ekasvasamapi matrapranayame nigadyate）。《Yogacintamani》补充说，这 59
种呼吸指的是睡眠的呼吸，它等于 $2\frac{1}{2}$ 个 palas（一个 palas 指称的是一次眨眼的时间）。在调息的实践中，matrapramana 被用作计量的单位——即，一个人逐渐地延缓呼吸的每一“要素”，从一个开始，直到他达到 24 个。瑜伽行者计算这些 mara 时，或是按照必须的速度在心里重复唵这一神秘音节，或是一个接一个地移动左手的手指。[1]

枝节之论：外印度的苦行中的调息

有节律的呼吸和屏息，出现在亨利·马斯佩罗在其论文“古代道教中‘养育自然活力’的方法”之中所研究的“神秘主义生理学”技术之中；[2] 在那里它被命名为“胎儿的呼吸”，胎息。这种呼吸训练的首要目标是得到长寿（长生），道教理解为“身体自身的物质不朽”。[3] 而且，与调息不同，“胎儿的呼吸”既非一种冥想的预备训练，也不是一种辅助的

---

〔1〕见拉金德腊拉拉·密特拉，《瑜伽格言》，42－43 页注。见达斯古普塔，《瑜伽作为哲学》，145－47 页；理查德·勒泽尔，《瑜伽实践的心理学基础》，32－36 页，等等。

〔2〕《亚洲期刊》，CCXXVIII（1937），177－252，353－430。

〔3〕马斯佩罗，178 页。

训练。他是自足的。“胎儿的呼吸”并不象调息，它并不是为精神的专心，为洞察意识一般不能达到的地区作准备的；它实际是完成了一个“神秘主义生理学”过程，这种过程的结果是身体生命被无限延长。在这里，道教使人联想到赫特瑜伽，它在一定程度上与之类似，正如它所应用的一些色情的实践（固精）使人想到密教一样。[1]但中国经久的和主要的思想仍是无限延长物质身体的生命，而印度则醉心于这种观念，即，通过身体的改观，“神化”而获得精神自由。

我们将引证一些论述呼吸技术的道教文本。“一个人必须回到一间安静的房间，关上门，坐到床上，床上铺有软的被褥
60 和一个两寸半高的枕头，躺下，身体放好，闭眼，保持气体留在胸部的膈中，作到一根毛发放在鼻子和嘴上也不会移动”（《参同契》）。[2]六世纪末的一位作者 Li Ch'ien - ch'eng，提供了如下的指导：“闭眼，握拳躺下，屏气达到 200，然后从嘴中吐出来。”[3]这种屏气就是实质的。经过长时间的实践，一个人可以达到屏气坚持 3，5，7，9 次呼吸的时间，然后到 12 次，120 次等等。要达到不朽，一个人必须屏气达到 1000 次呼吸所需的时间。

“内部的呼吸”技术——即，名为“胎儿的”呼吸形式——要远为困难。由于这种呼吸是内在的，它就不是单纯地停止呼吸，象早期的道教那样。以下一段是核心的：“每一次，

〔1〕见下文，253 页。
〔2〕自马斯佩罗，203 页。
〔3〕同上。

如果吸气之后，一个人有闲暇养气，他必须选择一间无人居住的静室，打开头发，解开衣服，躺下，身体放好，手脚伸展，不要攥（手），用一领净席，席的边缘接地……然后调整呼吸……当气息（每一种）都达到了它们的位置（=相应的对应着每一种气息的器官）。咽下（气息）。屏气直至无可忍受，掩灭心官以使他不思想；[1] 让气息随意游走，而且，如果气息以已不可忍受，张嘴让它出来；气息刚逃脱时，呼吸是急促的；调整呼吸，七八次呼吸之后，它很快就变得平静。然后再开始以同样的方式化气。如果时间多余，十次化气之后停止……化气不能每天都做；十天一次或五天一次，如果他有闲暇，或者如果他感觉着无地可以交流，如果四肢感觉燥热难忍，那么就来吧。"[2]

这种"胎儿的呼吸"导致的一些结果类似瑜伽"法力"(siddhi)。"那时人可以进入水中（而不会溺水）或是走在火上（而不会烧伤），"著名论著《关于几种呼气方法的有影响的和神秘的口头阐述》宣称。[3]

屏气的实践特别是为了救治某些疾病。[4] "调整气息，然 61
后咽下去，并尽量长时间屏止；他想象受影响的部位，由于思想，他把气息浇注其上，由于思想，他使气息以努力穿过被堵塞通道的方式和疾病格斗。气息无力了，就把它排出去，然后再开始二十至五十次；看到受影响的部位流汗就停止。每天于

〔1〕就中国人而言，心脏是思想的器官。

〔2〕自马斯佩罗，220－21页。

〔3〕同上，229页。

〔4〕同上，363页以下。

午夜或五点重复这一过程，直到救治完成。"[1]

在新道教的实践中，思想的地位变得更为重要。司马承祯在他的"论文"中写道："养气者……气入内脏，需以意念跟随，以使（内脏的）液体（被气息）穿透，每一（气息）与它负责的（内部器官）相协调，这样它们就能够流遍整个身体并救治所有疾病》。"[2]

有可能的是，这种对气息的控制，至少在它的新道教形式中，受到了密教瑜伽的影响；某些同样是呼吸的和关于性的实践到达中国不晚于我们纪元的七世纪。[3] 让·菲约扎博士明确下结论支持自印度借得的观点："道教不可能从古代中国医学那里以这种体系化形式得到气息的生理学作用的观念，因为古代的中国医学不包括这样的观念。"[4] 另一方面，中国有某些古老的技术，在结构上是萨满教的，它们的目的是模仿动物的呼吸。[5] 入定的"深长而平静的"呼吸类似动物在冬眠期间的呼吸，而且众所周知，对中国人来说，动物生活的自发性和充实性是与宇宙完美地和谐的存在的卓越典范。马塞尔格拉内[6] 满怀崇敬的总结了这种以器官的完美和入定为其特征的胎儿的呼吸同时具备的器官的和精神的功能："想要避免激情和晕眩的人，必须学会不但是从喉咙呼吸，而要用自脚跟以上

---

〔1〕 同上，364 页。

〔2〕 同上，369 页。

〔3〕 见下文，415 页。

〔4〕 "道教和瑜伽"，《在越南》，Ⅲ，（八月，1949），120。

〔5〕 见 M·以利亚德，《萨满教》，402 页以下。

〔6〕 《中国思想》，514－515 页。

的整个身体。只有这种深长而平静的呼吸改善和丰富着［人 62
的］质料。此外，这种呼吸在冬眠和入定期间都会发生。呼吸时脖子伸展，就能够——如果我可以这样表述——挤压呼吸和使它的生动的力量变为精华。至上目标是建立一种生命元素的内在循环，他具有这样的本质以至于个人可以保持完全不受干扰和承受苦难的洗礼而不受伤害。一旦一个人象胎儿一样拥有在一个封闭循环中进食和呼吸的艺术，他就变得不可渗透，自主，不受伤害。”另外，有可能的是，印度影响达到了这些新道教徒群体，他们认为他们的母系不是在中国科学的医学中，而是在土著的“神秘主义”传统中；事实上，这一传统仍保留了史前的对动物的极乐和自发性的留恋。无论如何，老子〔1〕和庄子〔2〕已经熟悉了“有方法的呼吸”，周朝的一个铭文证实了在公元前六世纪对一种呼吸技术的实践。〔3〕

呼吸技术也应用于伊斯兰教神秘主义。〔4〕无论伊斯兰教

〔1〕《道德经》，Ⅵ。

〔2〕《庄子》，XV。

〔3〕赫尔穆特·威廉，“一篇周朝的论呼吸技术的铭文”，《纪念碑书系》，XIII（1948），355－88。也见亚瑟·韦利，《方法及其力量》，44页，116页以下；Chung－yuan Zhang，“道教瑜伽引论”，《宗教综述》，XXI（1956），131－48。

〔4〕见I，戈德齐赫尔，《伊斯兰教讲座》，164页；M·M·莫雷诺，“伊斯兰教神秘主义和印度神秘主义”，《Annali Lateranensi》，X（1946），102－212，尤其是140页以下；特别是L·加尔代，“论伊斯兰教神秘主义中的devin（迪克）概念”，《道教综述》，LII（1952），642－79；LIII（1953），197－216，我们下文要用到这一研究，217页以下。

传统中的这种呼吸技术的起源[1]何在，印度的穆斯林神秘主义者借用并实践了瑜伽训练。（其中之一，国王穆罕默德·达
63 罗·悉乔，甚至企图综合印度和伊斯兰教神秘主义。）[2]迪克的技术有时带有与印度呼吸抑制的令人惊讶的形式的类似性。T·P·休斯[3]提及一个生活在阿富汗边境的和尚，关于他，据说，他实践迪克极为深入，以致于他能悬置他的呼吸达近三个小时。[4]

静修派提出了一个有趣的问题，静修派的僧侣们应用的苦行的初步做法和祈祷方法，提供了与瑜伽技术，尤其是与调息的类似点。教父艾琳妮·豪斯赫尔（Irenee Hausherr）如是总结了静修派祈祷的本质："它构成一种双重的训练，意守肚脐并无休止的重复对耶稣的祈祷：'主耶稣基督，上帝之子，施恩于我吧！'坐在黑暗中，低下头，双眼注视腹部的中心（用别的话说，是肚脐），试图发现心脏的位置，不知疲劳地重复这种训练并总是伴之以同样的祈祷，要和呼吸的节律相和谐，呼吸的节律尽可能放慢。如果一个人坚持日夜作这种心智的祈

---

〔1〕有些作者——著名的是马克斯·霍尔滕，《伊斯兰教神秘主义中的印度潮流》，认为苏菲派受到了强烈的印度影响。路易斯·马西尼翁已经指出了这一理论的夸大之处（《论伊斯兰教神秘主义术语的起源》，63－80页），而M·莫雷诺最近关于伊斯兰教神秘主义传统中印度贡献的重要性得出了否定的结论（"伊斯兰教神秘主义"，210页以下）。但伊斯兰教呼吸技术的起源的更为限定的问题仍有待解决。

〔2〕见M·马福兹·乌尔·哈克编辑，《Majma 'ul – Bahrain》；或《两个大洋的结合》。

〔3〕《伊斯兰教词典》，703页以下。

〔4〕关于迪克，见下文，216页。

祷，他最终会找到他要的东西，心脏的位置，以及与它一起且在它之中的各种各样的奇迹和知识。”[1]

这里有一段文字，最近由让·古亚尔[2]译自孤独的尼切弗洛斯（Nicephorus the solitary）[3]（十三世纪下半叶）：“至于你，照我教导你的那样，坐下，稳定你的意念，把它——我说的是，你的意念——导入你的鼻孔；这是气息达到心脏所走的道路。推动它，迫使它与吸进的气体同时下降到你的心里。一旦它在那里了，你将看到什么样的欢乐随之而来；你将不会有任何遗憾。正象离家一段回家的男人难以掩饰他再和妻子和孩子在一起的欢乐，意念在它与灵魂会合时一样洋溢着欢乐和难以言说的高兴。因此，我的兄弟，调试你的意念，不要急于离开那里。开始，它并不热情于——最起码可以这么说——这样 64
被封闭和限制在里面。但一旦它形成习惯，它将发现徘徊在外毫无快乐。因为‘上帝之国就在我们之中’，并且对于那注目于它且以纯粹的祈祷追求它的人，所有外部世界都变得可恶和卑贱。”

十八世纪时。静修派的教义和技术也为阿索斯的僧侣所熟知。下文摘自圣徒尼各蒂墨斯的《Encheiridion》。“初学者必须使自己习惯于按照神圣禁食教父的教导实施这种意念的回归，低头并把胡子压在胸膛的上部。”[4]“为何在祈祷中必须屏息。

---

〔1〕《静修士祈祷的方法》，102页。

〔2〕《Petite Philocalie de la priere du coeur》，204页。

〔3〕“关于对耶稣的祈祷与一种呼吸技术结合的最早的有明确年代的见证”（古亚尔，185页）。

〔4〕自豪斯赫尔，107页。

因为从儿时起，你的意念或你的意念的活动就习惯于向外部世界的可感事物漫散和分散，因此，当你说这种祷词时，不要以自然的习惯连续呼吸，而要屏息一会儿，直到心里已说了一遍祷词，然后再呼吸，按照圣父教导的那样。因为通过这种片刻的屏息，心脏变得不安和紧张并因此感受到一种痛苦，即，不能得到它的本性要求的空气；而且在意念这方面，由于这种方法，更容易达到集中和向心脏回归……因为通过片刻的屏息，又硬又冷的心脏变得软弱，心脏的湿气，由于恰当地挤压和加热，变得娇弱，敏感，谦卑，更容易随便地懊悔和流泪……因为在这种短暂的屏息时，心脏感觉不适和痛苦，它吐出了它曾吞下去的快乐的毒钩和罪过。”[1]

最后，我们必须引证《神圣祈祷和专注的方法》这一基本论著，长期以来它被归之于新神学家西米翁；“I·豪斯赫尔并非毫无根据地猜测，如果这本小书不是尼切弗洛斯本人所写，它也很可能是和尼切弗洛斯的作品同时代的。”[2] 教父豪斯赫尔在他的“静修士祈祷的方法”中发表了他的一种版本和译本。我们的引用根据的是更近期的古亚尔的译本：“然后要坐在一间静室内，靠近一角，让自己照我说的做：关门，使你的
65 意念抛开任何无用或易逝的物体。然后，把你的胡须压在胸膛上，把肉体的眼睛以及你的所有意念专注于你的腹部的中心——即，你的肚脐——在吸气通过鼻子时压制吸气，以便你不容易呼吸，用意念查看内脏的内部来寻找心脏的位置，那是灵

〔1〕 同上，109页。
〔2〕 古亚尔，206页。

魂的所有力量都乐意停留的地方。开始，你将发现黑暗和一种倔强的不透光性，但如果你坚持下去，如果你日夜实践这种训练，你将发现——啊奇迹呀！——无限的幸福。"[1] 最后，其他静修派文本可以被引证——例如，西奈的格利高里（1255－1346）他的作品的一些重要段落出现于古亚尔的《Petit Philloc-alie》中。[2] 格利高里对静修派的辩护，"拜占庭神学中最后的伟大名字，"对之探讨会是益的。[3]

但我们不应被这些和调息的外在类似欺骗。在静修派信徒中，呼吸抑制和身体姿态被用于准备意念的祈祷；在《瑜伽经》中，这些训练追求的是意识的统一并为冥想做准备，神（目在天）的作用相对较小。但这仍然是真实的，即，这两种技术在现象上是类似的，足以提出印度神秘主义生理学对静修派的可能影响的问题。在这里我们不再进入这种比较研究了。[4]

---

〔1〕同上，216 页。

〔2〕关于苦行者祈祷中的"姿势"，248 页；关于屏息，249 页。

〔3〕见古亚尔的某些摘录，269－85 页。

〔4〕关于静修派，见 K·霍尔，《希腊修道生活的热情和忏悔力》，214 页以下；M·，"静修士祈祷方法的起源"，《东方的回声》，XXX（1931），179－85；A·布鲁姆，"沉思和苦行，正统的贡献"，《加尔默罗会研究》（1948），49 页以下；同一作者，"静修派，基督教瑜伽?"，在雅克·马苏伊（编辑），《瑜伽》中，177－95 页；I·豪斯赫尔，"静修派：灵性的研究"，《东方基督教期刊》，XXII（1956），5－40，247－85；以及进展的概述和古亚尔编纂的书目，22 页以下，37，以及加尔代，645 页以下。

66 ## 瑜伽的专心和冥想

坐法，调息，一心成功地——如果只是就相应实践持续的短时间而言——消除了人类处境。由于静止，有节律地呼吸，眼睛和注意力集中于一点，瑜伽行者经验到了一种对世俗的存在形态的超越。他开始变得对宇宙自主；外在压力不再影响他（由于超越了“对立”，他对热和冷，光明和黑暗，等诸如此类同样地无感觉。）感官活动不再把他引向外部，引向感觉的对象；心理心智流不再被干扰，自动性，记忆侵入或引导：它“专心了”，“统一了”。这种退出宇宙伴随着一种沉入自我，沉入的进程和退出的进程直接成比例。瑜伽行者回归自身，可以说是获得了对自身的掌握，用日益坚固的“防守”围住自身，保护他不受外来的侵犯——一句话，他变得不可伤害。

不用说，这种在所有层次上（坐法，调息，一心）都经验到的专心，伴随着一种对瑜伽行者自身有机体生活的不断增长的关注。只要训练继续，瑜伽行者关于他的身体的感觉和未入门者的感觉完全不同。身体的稳定，呼吸节律的放慢，收缩意识的领地直至它等于一点，还有内部生活的最微弱的跳动在他身上造成的复合的活动——所有这些显然使瑜伽行者类似一个植物。顺便说一句，这种类似，并不包含贬义的评价，即使它足以使这种情况出现。对印度意识来说，植物形态并非生命的枯竭，恰恰相反，它是生命的丰富。在往世书神话中，在圣像中，藕和莲花成为宇宙呈现的象征。创造以漂浮在原初水体上
67 的一朵莲花为像。植物总是象征着极大丰富，肥沃，所有种子

的发芽。至于印度绘画（例如，阿扬它湿壁画），人物的极乐表现为他们的柔和，弯曲的姿态，就象水生植物的枝条；一个人甚至有这样的印象，在这些神化人物血管中流动的不是血，而是植物的汁液。

另外，一个处于专心状态的瑜伽行者和一株植物之间的类似并非先天就根本不可能。当印度人想到有机生命的封闭且连续的循环——这种循环既无不平等，也无爆发的时刻（一句话，生命的植物层面上实现的那一种循环），他感受到一种留恋——这种留恋是一种真实的事实。然而我们并不相信，这种通过不移动而实现的人类处境的消除，这种强加于呼吸的节律，这种对仅仅一点的专心，其最终目标是生命的植物形态回归所表征的倒退。在波颠阇利的《瑜伽经》中追求的目标——甚至，其他瑜伽形式的目标——是明确反对这一这一2假设的。在瑜伽姿势，呼吸，专心中发现的植物迹象，在我们看来，用古老的“再生”的象征可以做出完满的解释。从结构上看来，一个人可以把坐法和调息类比为应用于道教中的“胎儿的呼吸”，[1]类比为许多个民族在埋葬他们的死人之前放置死人的“胎儿式姿式（寄希望于某种复生），也类比为一些在一个封闭的地方，即子宫的象征物中举行的传授和再生的仪式。这里篇幅所限，我们不能深入探讨这些仪式；我们只能说，它们都预设了实践者进入一个光明时代，进入一种神秘的光明时

〔1〕根据道教的资料，这种呼吸的目的是，模仿在母亲子宫中的胎儿的呼吸。“通过回到根基，通过回到起源，驱赶走老年，回到胎儿状态”，《胎息口诀》的前言说（“胎儿呼吸的口诀”），引自马斯佩罗，198页。

刻的魔法构思。Incipit vita nova（而且每一次再生都是一种
68 “新生”）——但只有以前的时间以及”历史“被消除，只有目前时刻等同于神话中的事物的开始时刻——即，与世界的创造同时，与宇宙的起源同时，那才是可能的。在这种意义上，瑜伽行者的身体姿态和“胎儿的呼吸”，虽然（至少是在《瑜伽经》中，并且也在瑜伽的其他形式中）它们追求的是全然不同的目的，可也以被认为是胎儿的，植物的本体论形态。

又者，坐法和一心模仿了一种神性典范；瑜伽姿势本身有一种宗教价值。确实，瑜伽行者并不模仿神的“姿势”和“苦难”——而且并非没有理由！因为《瑜伽经》的神，自在天，是一个纯粹精神，它不仅不曾创造世界，而且，甚至不曾干涉历史，无论是直接地或间接的。因此——由于没有他的姿态——瑜伽行者模仿的至少是属于这种纯粹精神的存在模式。对人类处境的超越，“解救”，神我的完全自主——所有这些都在自在天那里有典范模型。瑜伽行者模仿自在天的存在模式：静止，专心自我，在这种意义上，弃绝人类处境——即，瑜伽实践——有一种宗教价值。在其他种种瑜伽中，坐法和一心能够显见地获得宗教力量，仅仅是由于这一事实，即，通过它们，瑜伽行者成为一个圣像，因而模仿圣像的模型。

使呼吸有节律并且尽可能悬置呼吸，极大地促进了专心(dharana)。因为，波颠阇利告诉我们，[1] 通过调息，黑暗的遮幕被撕开并且理智变的有能力（yogyata）专心（dharana）。瑜伽行者可以用制感来检验他的专心的质量（pratyahara 一词

---

〔1〕《瑜伽经》，Ⅱ，52，53。

通常译为“感觉的退出”或“转移”，我们更倾向于译其为“使感觉活动摆脱外在客体统治的能力”)。根据《瑜伽经》(Ⅱ，54)，制感可以被理解为这种能力，通过这种能力，理智(citta)拥有了感觉，就好象联系是真实的。

评注这一册《经》时，薄阇说，感觉不是把自身导向一个 69
客体，而是“持存于自身之中”(svarupamatre svasthanam)。虽然感觉不再被导向外在客体，它们的活动也停止了，理智(citta)并不因为失去他的感官表达的属性。当理智希望认识一外在客体时，它并不利用一种感觉活动；它能以自己的力量认识这一客体。由沉思直接地得到的这种认识，从瑜伽的立场来看，较之平常的知识更为有效。“那么”，广博仙写道，“瑜伽行者的智慧(prajna)认识所有的事物如其所是。”[1]

感官活动从外在客体(pratyahara)统治下的这种摆脱，是心理生理苦行的最后阶段，从此以后，瑜伽行者再不会被感觉，被感官活动，被记忆，等等“干扰”或“打搅”。所有活动都被悬置了。理智——作为规范和照亮外来感觉的心理团块——能够充当客体的镜子，而没有感觉插入它和它的客体之间。未入门者没有能力获得这种自由，因为他的心灵不是稳定的，而是经常被感觉活动，被潜意识，被“对生活的渴望”侵犯。通过实现 cittavrtti nirodhyah(即，对心理心智的压制)，理智持存于自身之中(svarapamatre)。但是理智的这种”自主“并不导致现象的压制。即使脱离了现象，瑜伽行者仍要思考它们。并非象从前一样，通过形式(rupa)和心智状态(cit-

〔1〕《瑜伽注疏》，Ⅱ，45。

tavrtti）认识，瑜伽行者现在直接思考所有客体的本质（tattva）。

关于外在世界的刺激和关于潜意识的活力的自主——他通过制感而实现的一种自主——使瑜伽行者可能实践一种三重性的技术，这种技术，文本称之为总制。这一词指称的是瑜伽冥想的最后阶段，最后三个“瑜伽肢体（yoganga）。”这些是：专
70 心（dharana），准确地说是冥想（禅定），平衡（三昧）。只有充分地重复了所有其他的生理训练以后，当瑜伽行者已成功地获得了对他的身体，他的潜意识，他的心理心智流的彻底掌握，这些心智训练才成为可能。形容词“微妙”（antaranga）被用于修饰它们，用来强调一个事实，即它们并不蕴涵新的生理技术。它们非常相似，以致于瑜伽行者在尝试其中之一（例如，专心）时，并不容易持存于它本身，有时发现他自己极为违背自己的意愿，陷于冥想或平衡。正是由于这一原因，这最后三个瑜伽训练有一共同的名字——总制。[1]

专心（dharana，来自词根 dhr，“抓紧”）实际上是一种一心，一种“专注于仅仅一点”，但它的内容是严格地观念的。[2]用别的话说，执持——这是它区别于一心之处，一心的仅有目的是抑制心理心智流并“专注于仅仅一点”——为理解的目的而实现这样一种“专注”。波颠阇利对它的定义是：“思想专注于仅仅一点”（desabhandasittasya dharana）。[3]广博

〔1〕 筏遮塞波底弥室罗，参照广博仙，Ⅲ，1。
〔2〕 见附注Ⅱ，3。
〔3〕《瑜伽经》，Ⅲ，1。

仙补充道，通常是专心于"肚脐的中心［cakra］，心中的莲花，头脑中的光亮，鼻尖，舌头，或是任何外在的地点或物体。"[1] 筏遮塞波底弥室罗补充说，没有一个物体的帮助，以便思想专注于其上，一个人就不能获得执持。

在评注《瑜伽经》，I，36时，广博仙谈到专心于"心脏的莲花"导致一种对纯粹光亮的经验。我们注意这一细节——通过专心于心脏的莲花而发现的"内在光亮"。这种经验已在奥义书中得到证实，并且总是联系到遭遇一个人的真正自我（atman）。"心的光亮"在印度所有后奥义书的神秘主义方法中经常被涉及到。和广博仙的这一文本相联系，筏遮塞波底弥室罗关于心中的莲花提供了一个长篇描述。它有八瓣，并且它头 71
朝下位于腹部和胸腔之间；瑜伽行者必须通过停止他的呼吸（recaka）且使他的理智（citta）专注于它，而把它翻转为头朝上。在莲花的中心是带有字母A的日轮，这里是苏醒状态的位置。在它的上面是带有字母U的月轮；这是睡眠的位置，再高处是带有字母M的"大圈"——是熟睡的位置。所有这些之上是"最高圈，它的本质是空气"；这是第四种状态（turiya，"本僵状态"）的位置。在最后这个莲花中，或是更准确地说，在它的皮层中，是梵天的神经［nadi］，它向上达到太阳的圈子和其他的圈子。在这一点上开始的是名为susumna的经脉（nadi），它也跨越了外部的圈子。这是心智（citta）的位子；通过专注于它，瑜伽行者获得了理智的意识（换句话说，他开始意识到意识）。

---

〔1〕参照《瑜伽经》，Ⅲ，1。

冒着使读者疲劳的危险，我们尽可能接近原著的叙述筏遮塞波底弥室罗的文本。但是它把我们引向关于某些“器官”的，“神秘主义的”或“微妙的生理学”，那些器官只是在瑜伽的专心和冥想的训练中才揭露自身的存在。在我们阐述密教的冥想技术时，这一问题还要吸引我们的注意力；[1]那时将有必要说明在“微妙的器官”，神秘的字母，种种意识状态之中的联系。但即使现在，指出一点也是重要的，即，由波颠阇利代表的古典瑜伽的传统，知道并运用了“神秘主义生理学”的图式，这一图式以后在印度灵休史中扮演相当重要的角色。

在他的《瑜伽精要 > 中，[2]维加纳比克苏从《自在天之歌》引用了一段文字，根据此文，一个执持要用十二个调息的时间。“心灵专心于一个客体［dharana］所需时间等于十二个调息所用的时间（即，十二次受控的，相等的，放慢的呼吸）。这种专心于一个客体延长十二倍，一个人就得到了“瑜伽冥
72 想”，即禅定。波颠阇利把禅定定义为“一个统一的思想流”，[3]广博仙对定义加上如下注释：“吸收冥想的心智努力连续体［pratyayasyaikatanata］，与任何其他的吸收其他对象的努力［pratyayantarenaparamrsta］无关。”维加纳比克苏[4]对这一过程的说明如下：在某种程度上实现执持之后，当一个人的心灵已成功作到，在它作为冥想对象之前，抑制自己的时间足够长，没有因任何其他功能的侵扰而间断，他就获得了禅定。

---

〔1〕见241页。

〔2〕G·杰哈编辑，43页以下。

〔3〕《瑜伽经》，Ⅲ，2。

〔4〕《瑜伽精要》，杰哈编辑，45页。

作为例子，他给出了毗湿奴或一些其他神的沉思，在个人的想象中，这些神在心中的莲台中。

并没有多大必要补充这一点，即，这种瑜伽“冥想”截然不同于任何世俗的冥想。首先，在日常心理心智经验的框架中，没有“心智连续体”能够达到这样的致密性和纯粹性，这种致密性和纯粹性是瑜伽过程使其获得成为可能的。其次，世俗冥想终止于冥想对象的外在形式或价值，而禅定则使“穿透”对象，使神奇地“吸收‘对象成为可能。作为一个例子，我们引用瑜伽对”火“这一主题的冥想，因为它在今天被教授(冥想开始于对放在瑜伽行者面前的一些燃烧着的煤块的专心，。它不仅向瑜伽行者揭露燃烧现象和它的深刻意义；另外，他也使他可能：（1）把发生在煤中的物理化学过程认同为发生于人体中的燃烧过程；（2）把它面前的火和太阳等等的火认同；（3）统一所有这些火和几种内容，以便获得作为“火”的存在形象；（4）洞察这一宇宙过程的内部，一会儿是星体层面的（太阳），一会儿是生理层面的（人体），最终甚至是极微层面的（“火的种子”）；（5）把所有这些层面还原为它们全体共有的特征——即，作为“火”的原质；（6）通过调息，悬置呼吸（呼吸 = 生命之火），“掌握”内部之火；（7）最后，通过一 73
种新的“洞察”，把这种“掌握”扩展到在他面前的燃烧的煤(因为，如果在一种宇宙界限之内，这一燃烧过程等同于另一种，任何对这种现象的局部性掌握毫无疑问将导致对它的整体性“掌握”)，及诸如此类。

对一些关系到“关于大的冥想”的训练做出这种描述（顺便说以下，这只不过是一个粗略的简介），我们决不是要表述

禅定的机制；我们仅限于介绍它的几个例子。在任何情况下，它最为特有的训练都是不可描述的。这里没有什么可奇怪的。特别难以解释的是对“火的本质”的“洞察”；对这种活动的理解，必须既不以诗人想象的形式，也不能以伯格森式的直觉形式。使瑜伽冥想截然不同有别于这种非理性的“飞跃”的是它的协调性，是伴随它且不断为它导向的清醒状态。因为“心智连续体”从未逃出瑜伽行者的意志。它从不被不受控制的联系，类似，象征等等从侧面加上。任何时刻，这种冥想都不停止作为洞察事物本质的工具——即，最终是一个用来占有，用来“吸收”真实事物的工具。[1]

自在天的地位

与数论不同，瑜伽断言了一个神，即自在天的存在。这个神，当然不是造物主（我们已经提到，宇宙，生命和人是原质“创造的”，因为它们都产生于原初物质）。但是，对于某一个人，自在天能够加速解救的进程；他帮助他们更快地到达三昧。波颠阇利谈及的这个神，更特别地是瑜伽行者的神。他只
74 能帮助一个瑜伽行者——即，一个已经选择了瑜伽的人。无论如何，自在天的作用相对较小。例如，他能够把三昧带给以他作为专心对象的瑜伽行者。根据波颠阇利，[2]这种神性的帮助并非一种“欲望”或一种“情感”的结果——因为神不可能

---

〔1〕我们进一步将看到，瑜伽冥想在佛教技术中起着重要作用。

〔2〕《瑜伽经》，II，45。

有欲望，也不可能有情绪——而是在自在天和神我之间的一种“形而上学的同情”，这种同情只能用他们之间的结构对应来加以解释。自在天是一个自古就已自由的神我，从不被烦恼接触。[1] 在评注这一文本时，广博仙补充道，在自在天和一个“解脱的精神”之间的区别如下：在后者和心理心智经验之间，曾经有过一种联系（即使是虚幻的）；而自在天总是自由的。自在天并不服从仪式，或虔诚或对他的“仁慈”的信仰的召唤；但他的本质的确本能地与通过瑜伽寻求解脱的自我“合作”。

那么，牵涉于其中的更应是一种同性，它本质是形而上学的，联结着两个相似的实体。一个人可以说，自在天对某些瑜伽行者表现出的这种同情——即，对那通过瑜伽技术而寻求他们的解救的极少数人——耗尽了他投身于解救人类的能力。这就是为什么波颠阇利和广博仙都未能对神干预自然做出任何明确的解释。可以明确，自在天好象是从外部进入了数论瑜伽的辩论。因为数论断言（而且瑜伽采纳了这一断言），质料（prakrti）由于它的“目的论直觉”，参与了人的解救。这样，自在天在人对自由的获得中的作用就并不重要了；因为宇宙实质本身努力与解放陷于实存的虚幻罗网中的自我（purusa）。

虽然正是波颠阇利把这个新的且完全无用的自在天成分引入了数论的灵魂得救理论的论证中，他并未给予自在天以后来的评注者将给予他的重要性。在《瑜伽经》中，第一位重要的是技术——换句话说，是瑜伽行者对自我掌握和专心的意志和 75

---

〔1〕同上，Ⅰ，24。

能力。那么，为什么波颠阇利感觉有引进自在天的需要呢？因为自在天对应于一个经验现实：只要瑜伽行者实践自在天誓愿——即，对自在天虔诚，自在天事实上就能带来三昧。[1] 由于试图去收集并归类所有其有效性已被“古典传统”证实的瑜伽技术，波颠阇利不可能忽视仅由专心于自在天的过程造成可能的一整个系列的经验。换句话说，沿着纯粹奇迹的瑜伽传统——这种传统除苦行者的意志和个人力量之外不需要任何东西，还有另一个传统，一种“神秘主义的”传统，在这一传统中，瑜伽实践的最后阶段至少由于对神虔诚——即使是一种极为崇高的，极为“理智的”虔诚——而变得容易了。无论如何，至少当他出现在波颠阇利和广博仙那里时，自在天并没有全能造物神的伟大，没有各种神秘主义学派的富有力量且庄严的神处处表现的仁慈之心。总之，自在天只是瑜伽行者的典范——一个宏观的瑜伽行者；很有可能是某种瑜伽支派的庇护者。至少波颠阇利说，自在天是史前时代圣人的古鲁，因为，他又说，自在天不受时间限制。[2]

但现在我们来提一个细节，它的重要性在以后才会明确起来。对于并不需要神的参与的解救的论证，波颠阇利引进了一个“神”，对于这个神，他的确只给予了一个次要的地位——对以他作为专心对象的瑜伽行者而言。自在天能够使三昧的获得变得容易。但我们将看到，三昧没有这种“专心于自在天”也能够获得。佛陀和他的同时代人所实践的瑜伽就可以没有这

---

〔1〕同上，Ⅱ，45。
〔2〕同上，Ⅰ，26。

种“专心于神”。很容易设想一种全盘接受数论论证的瑜伽，我们也没有理由认为这样一种奇迹的且无神的瑜伽不存在。然而波颠阇利不得不把自在天引进瑜伽，因为自在天可以说是一 76
个经验事实——事实上，瑜伽行者确实求助于它，虽然他们可能仅以实行瑜伽技术而得到解脱。

这里我们遇到了“奇迹——神秘主义”的两极性，我们以后将对之有更好的认识——在它的所有形式上，这些形式是不可胜数的。值得注意的是，在后来的评注者那里，自在天起着越来越积极的作用。例如，筏遮塞波底弥室罗和维加纳比克苏赋予自在天极大的重要性。确实，这两个评注者是基于他们自己时代繁盛的灵性理论来波颠阇利的。的确，他们生活于全印度充满神秘主义和虔诚的潮流的时代。但它主要是这种“神秘主义”的几乎普遍的胜利，就“古典”瑜伽而言这种胜利极为重要，它因此离开了在它早期曾是典型的东西——即，“魔法”。因此，在吠檀多思想和 bhakti（神秘主义信仰）的联合影响下，维加纳比克苏思考了“神的特别恩典”。[1] 另一个评注者，尼罗坎陀认为，神是消极的，却“象一块磁铁”帮助着瑜伽行者。[2] 同一作者赋予自在天一种能够预定人们生活的“意志”，因为“他使他想提升的人做好事，他让他想摔下的人犯恶行”。[3] 在这里我们距波颠阇利给予自在天的次要地位何其之远。

---

〔1〕《瑜伽精要》，杰哈编辑，9页，18－19页，45－46页。
〔2〕见达斯古普塔，《瑜伽作为哲学》，89页。
〔3〕同上，88页。

平衡和催眠

可以记得，最后三个“瑜伽肢体”（瑜伽支）表达的经验和“状态”之间联系非常密切，以致于它们命名为同一个名字——总制（字面意思是，“一起走”，“车”）。因此，在某一“层面”上实现总制意味着在这一层面上同时实现“专心”(dharana)、“冥想”（禅定）和平衡（三昧）；这种“层面”水
77 平可能是，例如，惰性物质的（土，等等）或炽热物质的（火，等等）。从‘专心“走向”冥想“的过度并不要求运用任何新技术。与此相类似，一旦瑜伽行者成就了“专心”和“冥想”，实现三昧也不再需要更多的瑜伽训练。三昧，[1] 瑜伽“平衡”是苦行者的所有精神努力和训练的最终结果和皇冠。

如果我们想真切地懂得这种瑜伽“平衡”的原因何在，就必须克服无数的困难。即使我们不顾三昧的概念在佛教文献中和瑜伽的“奇特”种类中所获得的肤浅意义，而只是考虑波颠阇利和他的评注者赋予它的意义和价值，困难仍然存在。一方面，三昧表达的是一种根本无法描述的经验，另一方面，这种“平衡的经验”并非单价的——他的特性有很多。我们试看，如果按阶段的进展，我们能否发现三昧指的是什么。这一词首先是在认识的意义上使用的；三昧是一种专心状态，在这种状

〔1〕三昧一词意思有：结合，整体；陷于，思想的完全集中；通常的翻译是“专心”，但这有与执持混淆的危险。因此我们倾向于把它翻译为“平衡”，“稳定”，“结合”。

态中，思想没有借助于范畴和想象（kalpana），就直接抓住了客体的形式；在这种状态中，对客体的揭露是“就其自身的”，(svarupa)，是就其本质的，好象是“使它自身倒空”（arthamatranirbhasam svrupasunyamiva）。[1] 在评注这一文本时，筏遮塞波底弥室罗从《毗湿奴往世书》（VI，7，90）中引用了一段文字，其中说，瑜伽行者已终止运用“想象”，不再认为活动和冥想的对象是互相区别开来的。在客体的知识和知识的客体之间存在真实的同一。客体向意识呈现自身时，不再处于一种把它界定和定义为一种现象的关系中，而是“仿佛它是自身空无的”。幻想和想象（kalpana）因此被三昧完全消除。或是如维加纳比克苏和说法，[2]“当禅定摆脱了冥想中的个别观念，冥 78
想的客体和冥想的主体，并仅以冥想中的客体形式而存在”，这就是说，“客体”（世界）向“知识占有”的转变表征新的本体论维度，当不再有事物与这种维度并存，一个人就达到了三昧。维加纳比克苏补充道，在禅定和三昧之间存在显著的区别；“如果感觉进入与诱惑物的关系中”，冥想可能被打断，而三昧是一种无懈可击的状态，对刺激是完全封闭的。

然而，我们不应把这一瑜伽状态仅仅当作催眠的恍惚。印度“心理学”是熟悉催眠的，并把它归结为一种仅仅是偶尔且暂时的专心状态（viksipta）。《摩诃婆罗多》中的一些段落表明了印度关于催眠的恍惚的通行概念；根据这种概念，它只是“意识流”的一种自动抑制而并非一种瑜伽的一心。印度人并

〔1〕《瑜伽经》，Ⅲ，3。

〔2〕《瑜伽精要》，杰哈编辑，44页。

不把催眠混同为瑜伽入定，这一事实是明白的，例如，从《摩诃婆罗多》（XIII，40，46，50－51；41，13，18）中的一段来看。Devasarman不得不因为作一次祭献而远行，他请求他的徒弟Vipula保护他的妻子露茜（Rucci），使她摆脱因陀罗的魔法。Vipula注视她的双眼，露茜（Rucci）意识不到他的注视的摄人力量（uvasa raksane yukto na ca sa tam abudhyata）。[1] 一旦施放者的目光"定住"，他的心灵就进入如此的体内，并且她"被僵化得象一幅画"。当因陀罗进入房内，露茜想起来尽到女主人的义务，但是，由于被Vipula"定身和克制"，"她一动也不能动"。因陀罗说道："受到Ananga，爱情之神的指使，我为汝爱而来，啊！尔在欢笑！"但露茜（，虽然要回答他，"发现不能起来说话"，因为Vipula"已用瑜伽的禁锢克制了她的感觉"（babandha yogabandhais ca tasyah sarvendriyani sah），她也变
79 得无法活动（nirvikara，"不可移易"）。[2] 催眠过程被概括如下："统一他自己的目光和她的目光，他努力进入她的体内，好象风努力通过空气一样。"[3] 又有，Bhatta Kallata在他的《Spanda－karika》中，描述了催眠的和梦游的恍惚和三昧之间

---

〔1〕《摩诃婆罗多》，XIII，40，59。

〔2〕同上，XIII，41，3－12。

〔3〕同上，XIII，40，56－57。诚然，催眠的恍惚由瑜伽实践导致，但它本身不是一种瑜伽经验，Vipula的轶事证明即使在非技术的文献中也知道催眠，并且描述得相当准确。见下文，152页。

的区别。[1] viksipta 的状态只是心智流的一种麻痹（源于情绪或意志）；这种停顿不应混同于三昧，三昧的得到只有通过一心一即在心智状态（sarvartha）的多元性被压制之后。[2]

“有支持的”三昧

然而，三昧不是“知识”，而是瑜伽特有的一种“状态”一种平衡形态，我们即将看到，这种状态，由于一种不构成一种“经验”的活动，使自我（purusa）的自我揭示成为可能。但并非任何三昧都揭露纯我，并非任何“平衡”都使最终解脱成为现实。波颠阇利和他的评注者们区分了最高专心的几个种类或阶段。当三昧是在一个客体或观念的帮助下实现时（即，通过把自己的思想专注于空间中一点或一个观念），这种平衡被称为有想（samprajnata）三昧（“受帮助的平衡”或“变异的平衡”）。另一方面，当三昧是脱离任何“联系”（无论是外在的或心智的）而实现时——即，当某人实现了一种“联系”，这种“联系”没有“其他物”进入，而仅仅是对存在的完全理 80
解——他就实现了无想（asamprajnata）三昧（“无变异的平衡”）。维加纳比克苏补充说，[3] 有想三昧使对真理的理解成

[1] 见达斯古普塔，《瑜伽与印度其它思想体系的关系》，352 页以下。西古德·林德奎斯特（Sigurd Lindquist）曾用一整本书，《瑜伽的方法》，来展示瑜伽经验的催眠本质。只要与瑜伽有一点生活的接触，就可以使他免于这一愚蠢的理论。

[2] 《瑜伽经》，Ⅲ，11。

[3] 《瑜伽精要》，杰哈编辑，4 页。

为可能并且终结了所有种类苦难，在这种意义上，它是一种解脱方式。但无想三昧毁灭了“对所有原先的心智功能的印象(samskara)，并且甚至实现了控制被瑜伽行者过去的活动所发动的因缘力量。维加纳比克苏继续说道，在“分化的平衡”的过程中，除“冥想着客体”的那种之外，所有的心智功能都被“抑制”（禁止）了；而在无想三昧中，所有的“意识都消失了，心智功能的整个系列都被堵塞了。“在这种平衡”中，除了（由它以前的功能）留下的印象［samskara］，没有其他的心灵（citta）的迹象。

这样，我们就面临着两种截然不同的“状态”。头一类是通过瑜伽的专心（dharana）和冥想（禅定）技术而获得的；第二类只包含仅仅一种“状态”——即，不可动摇的平衡，“狂喜”。毫无疑问，甚至这种无想三昧也总是被归于瑜伽行者的长期努力，它并非天赐的礼物或状态。在充分地经验到头一类中所包含的各种三昧之前，一个人是很难达到它的。它是在它之前的无数专心和冥想的皇冠。但它得到来是无须召唤的，无需引诱的，无需专门为它作准备的。这就是为什么他能被称为一种“狂喜”。

显然，“分化的平衡”，有想三昧包括几个阶段。这是因为它是可改善的。并不实现一种绝对且不可还原的“状态”。一般划分为四阶段或四种：“可争论的”（savitarka），“不可争论的”（nirvitarka），“反映的”（savicara）“不可反映的”（nir-
81 vicara）。[1]波颠阇利还运用了另一套术语：vitarka，vicara，anan-

〔1〕见《瑜伽经》，I，42－44。

da, asmita。[1] 但是，重复这一列举的维加纳比克苏说，"四个术语纯粹是技术上的，它们习惯上用于不同实现的形式。"他接着说，这四个有想三昧的形式或阶段，表示了一种上升，在某些情况下，神（自在天）的恩赐使直接达到更高阶段成为可能，在这样的情况下，瑜伽行者不需回去实现初级阶段。但当这种神性的恩赐并不干涉其中时，他就必须逐渐地实现四个阶段，一直坚持同一个冥想客体（例如，毗湿奴）。这四等级或阶段也被称为等至，"统一"。[2]

第一个阶段是savitarka（"推理出的"，[3] 因为它以此前的分析为前提），思想与冥想对象在"它的实质总体"上同一；因为，一对象是由一事物，一观念和一个词构成的，在冥想过程中，它的现实性的这三个"方面"与瑜伽行者的思想（citta）是完全同一的。Savitarka三昧是通过在其原质（sthula，"质朴的"）方面考虑客体而获得的；它是对客体的直接知觉，但却延伸到了它们的过去和它们的将来。例如，维加纳比克苏告诉我们，如果某个人联系到毗湿奴来实践savitarka三昧，他就设想了神的原质形式和适合于神的天空，但他也设想了神过去和神在或远或近的将来的形象。这等于说，这种三昧，虽然是通过"联合"实在的"质朴的"方面（在我们的例子中是，对毗湿奴的实在形体的直接猜测）而产生的，却不被还原为客体的直接形式，而且在其暂时的存在中"追求"和"吸收"

---

〔1〕同上，I，17。四种有想三昧和四种佛教的禅定之间的对应，很早就被人观察到。见附注II，4。

〔2〕《瑜伽经》，I，41带有广博仙和筏遮塞波底弥室罗地评注。

〔3〕同上，I，42。

它。

下一个阶段，nirvitarka（“非推论的”）由广博仙[1]描述如下：“理智成为nirviarka，是在记忆停止活动之后，即，在言
82 词的或逻辑的联系终止之后；在客体失去名称和意义的时刻；当思想通过采用客体的形式并仅以客体自身［svarupa］而直接地反映自身。”在这种冥想中，思想不再有“我”的在场，因为认识活动（“我知道这一客体”或“这一物体是我的”）不再产生；思想自身是（成为）给予的客体。[2]客体的认识不再通过联系——这就是说，包含在先前表述的系列中，被外在的联系（名称，维度，用途，类别）所决定，而且可以这样说，被世俗思想所特有的习惯性的抽象过程掏空——它是在它的实存本身的意义上，作为具体且不可还原之物，而被直接理解的。

我们应注意，在这些阶段中，有想三昧表现为通过某种“知识”而获得的一种状态。沉思使平衡成为可能；反过来，平衡通过激起（促进）一种新的沉思，一种新的瑜伽状态，使对实存的更深入洞察成为可能。这种从知识到“状态”的过度必须时时记在心中，因为，我们认为，它是三昧特有的特征（正如它实际上是所有印度“冥想”特有的特征）。印度寻求实现的“层面的断裂”，也即从存在到认识的矛盾过渡，是在三昧中发生的。这种超越理性的经验——在其中实在被知识控制且吸收——最终导致所有存在形态的融合。这就是我们以后将

[1] 参照《瑜伽经》，I，43。
[2] 参照《瑜伽经》，I，43。

在某种程度上看到的，三昧的深刻意义和主要作用。现在我们强调的是，savitarka 和 nirvitarka 三昧 都是通过对“客体”的形式统一体专心和冥想而得到的“状态认识”。

但是，如果某个人想洞察事物的真实本质，他就必须超越这些阶段。于是，瑜伽行者开始了名为 savicara（“反映”）的冥想；思想不再停留于物质客体（由原子的聚集，物质粒子的 83
聚集等等形成的客体）的外在方面；相反，他直接认识了那些被数论和瑜伽论著称为唯的细微的能量核子。瑜伽行者冥想的是物质的“微妙”（suksma）方面；维加纳比克苏告诉我们，他洞察到，我慢和原质，但这种冥想仍然伴有对时间和空间的意识（并非伴有对给定空间，给定的持续性的“经验”，而是伴有对时空范畴的意识）。如果思想把自身“认同”为唯，且没有经验过这些唯，由于它们富有能量的本性而产生的“感受”（即，瑜伽行者“用一种理想的方式吸收它们”，并不因此感到任何苦难，快乐，冲动或疏懒等等，也没有对时空和空间的意识）。瑜伽行者就得到了 nirvicara 的状态。这样思想就变得和那些构成世界的真实基础的极端微细的能量核子一样。这是对物质世界的真实本质的进入，而且不仅是进入限定了的且个体化的现象。[1]

有想三昧的全部四个阶段称为 bija 三昧（“有种子的三昧”）或 salambana 三昧（“受帮助的”）；因为，维加纳比克苏告诉我们，它们与一种根基（帮助）有关，而且产生的倾向象

---

[1] 广博仙和筏遮塞波底弥室罗在他们对《瑜伽经》，II，44，45 的评注中讨论了这些阶段。

是未来的意识功能“种子”。[1] 相反，无想三昧是 nirbija，“没有种子”，没有帮助。[2] 通过实现有想的四个阶段，一个人就获得了“绝对知识的能力”（rtambharaprajna）。[3] 这已是朝向“无种子”的三昧的开端，因为绝对知识揭露了这种本体论完备性，在这种完备性中存在和认识不再分隔。专注于三昧，意识（citta）现在可以直接揭露自我（purusa）。通过这种
84 沉思（实际是一种“参与”），已被实现的事实，存在的痛苦就被消除。[4]

还是在这同样的平衡点——这是很难确定的——我们发现了另外两种沉思：（1）anandanugata（当放弃了全部知觉，甚至是“微妙”实在的知觉后，一个人就经验到属于萨埵的，对自我的永恒照亮和意识的快乐）以及（2）asmitanugata（一个人达到它是在这一时刻，即理智，菩提彻底与外在世界隔绝，只反映自我）。维加纳比克苏[5] 以这一事实解释这种沉思的名称，即，瑜伽行者达到他的真实自我且懂得，“我是［asmi］超出我的肉体的”。它也称为 dharma - megha - 三昧，“dharma 的云”，[6] 这是一个难以翻译的技术术语，因为 dharma 可以有许多意义（秩序，德行，正义，基础等等），但那好象指的是一种突然充实于瑜伽行者的德行的充沛（“倾注”）。自然而

---

〔1〕也见薄阇，参照《瑜伽经》，I，17。

〔2〕广博仙，参照 I，2。

〔3〕《瑜伽经》，I，48。

〔4〕维加纳比克苏，《瑜伽精要》，杰哈编辑，5 页。

〔5〕同上，12 页。

〔6〕《瑜伽经》，IV，29。

然地，他感觉厌足了，而且世界在分裂；他有一种关于所有知识和所有意识都“够了”的感觉——这种绝对弃绝把他引向无想三昧，引向无分化的平衡。就神秘主义的瑜伽行者而言，正是在这一阶段对神（自在天）的揭露发生了；正如维加纳比克苏运用一种传统的形象（属于《法典》）对它的描述，[1]当第二十五个要素——即，自我——开始意识到它与其他二十四个要素（依赖 prakrti）异质，一个人就领会到第二十六个要素，那就是至上自我，神。沉思自己的真正自我——数论家的目标——之后，出现了对神的沉思。但是，我们已经说过，[2]维加纳比克苏是在个人的神秘主义的影响下解释瑜伽的。我们即将看到，在“无支持”的三昧中完全实现的对自我的“反映”的含义是什么；它们在本质上并非完全平衡的，因为它们提出了全面的关于人的本体论地位的问题。

悉提（siddhi）或“魔力” 85

在攻击由无想三昧产生的问题之前，我们要更仔细地查看其他种三昧的结果。瑜伽行者感兴趣的唯一结果显然是，那些实践类别的——即，洞察日常意识不能达到的区域，占有以前可以说是无懈可击的意识领域和现实的部分。正是在他达到他的冥想戒律的这一特别阶段之时，瑜伽行者获得了“魔力”(siddhi)，〈瑜伽经〉的第三册从16经开始，阐述了这种魔力。

---

〔1〕《瑜伽精要》，杰哈编辑，13页以下

〔2〕见上文，76页。

通过“专心”，“冥想”和针对某一客体或整个一类的客体实现三昧——换句话说，通过实践总制[1]——瑜伽行者获得关于经验到的某个客体或某些客体的某种超自然力量。

这样，例如，通过对“客体”和“观念”之间的区别实践总制，瑜伽行者懂得了所有创造物的呼喊。[2]通过针对潜意识的残留（samskara）实践总制，他认识了他的前生。[3]通过关于“观念”（pratyaya）练习总制，他认识了其他人的“心智状态”。[4]“但这种对心智状态的知识并不包含关于产生它们的客体的知识，因为这些客体并不与瑜伽行者的思想直接联系。他认识了爱的心智情绪，但他并不认识爱的对象。”[5]我们刚才回忆到，总制指称最后三个“瑜伽的肢体”：执持、禅定和三昧。瑜伽行者从专心于一个“客体”，一个“观念”开始；例如，专心于潜意识的残留（samskara）。当他成功地得到
86 关于它们的一心，他就开始“冥想”它们——即，神奇地吸收它们，占有它们。禅定，“冥想”，使有想三昧成为可能——在这种情况下，是有种子的三昧，有支持的三昧；（在当前支持当然是，潜意识残留本身）。通过在这些残留的基础上实现的瑜伽平衡，一个人变得不仅能够奇迹地懂得和吸收它们（这已由执持和禅定使之可能），而且能够把“知识”本身转变为

〔1〕我们提醒读者，总制指称瑜伽技术的最后阶段——即，专心（执持）、冥想（禅定）和三昧

〔2〕《瑜伽经》，III，17

〔3〕同上，III，18。

〔4〕同上，III，19。

〔5〕广博仙，参照 III，19。

“所有物”。三昧导致了在冥想者和冥想之物之间的连续的同一。不用说，对这些残留的理解达到成为它们的程度，瑜伽行者不仅把它们当作残留来认识，而且同时通过把它们放回它们从中抽取出来的总体中来认识它们；简而言之，他能够观念地（即，不“经验”它们）再现他从前的存在。我们将看到，关于前生的知识在佛教中也扮演着重要的角色——如果我们记住，“出现于时间之外”成印度苦行主义的主题之一，这一事实就容易理解了。一个实现出现于时间之外，要通过穿越它而返回（“适得其反”，pratiloman）——即，再整合那发出了第一个实存的原初时刻，这种实存位于整个轮回循环的基础，是“种子实存”。这一瑜伽技术的重要性以后将讨论到。[1]

回到另一个例子：[2] 通过失去“观念”的总制，瑜伽行者认识了整个无限系列的其他的心理心智状态；因为一旦观念被“从内部掌握”，瑜伽行者就看到了，象在屏幕上的，所有的观念能够在他人灵魂中激起的意志状态。他看到了观念能够引发的无数情况，因为他不仅吸收了“观念”的内容，他也洞察了他的内部活力，他使存在这种观念的人类命运成为他自己的，等诸如此类。有些这种力量甚至更为神奇。在他对悉提的列举中，波颠阇利提及了同等强度的困扰着印度神化，传说和形而上学的所有传奇“力量”。与传说文本不同，波颠阇利对 87
它们作了一些简要的阐述。因此，出于解释为何关于身体形态的总制能够使实践的人隐身的愿望，波颠阇利说，总制使其他

〔1〕见下文，180页。

〔2〕《瑜伽经》，III，19。

人无法察觉肉体，“与目光的直接接触不在存在，肉体消失了。”[1] 这就是他对瑜伽行者的消失和现身作出的解释，这种奇迹被无数的印度宗教，炼金术和传说文本谈及。筏遮塞波底弥室罗评论道：[2]“肉体由五种要素［tattva］构成，它成为眼睛可感之物是由于这一事实，即，它拥有一种形式［rupa，它也意味着颜色］。正是通过这种 rupa，身体和它的形式成为可感之物。当瑜伽行者对身体形式的实践总制，他就毁灭了作为身体感觉原因的颜色［rupa］的可感觉性。因此，当感觉的可能性被悬置，瑜伽行者就变得不可见。另一人眼中产生的光不再与已消失的身体发生接触。换句话说，瑜伽行者的身体不是任何其他人的认识对象。当瑜伽行者不愿被任何人看到时他就消失。”筏遮塞波底弥室罗的这一段文字试图通过感觉的理论解释一种瑜伽现象，不求助于魔法。的确，较重要的瑜伽文本的一般倾向是，用实践者获得的“法力”来解释任何灵学的和神秘的现象，而非除任何超自然的干预。

波颠阇利也谈及了通过总制能够的得到的其他“法力”，比如知道自己将死去的时刻的能力，[3] 或是非凡的体能，[4] 或是对“微妙”事物的知识，[5] 等等。对月亮实践总制提供
88 关于太阳系的知识；[6] 对脐带上的血管（nabhicakra），是关于

〔1〕同上，III，20。
〔2〕参照同上。
〔3〕同上，III，21。
〔4〕同上，III，23。
〔5〕同上，III，24。
〔6〕同上，III，26。

身体系统的知识；[1] 对喉咙的空腔（kanthakube），饥饿和口渴就会消失；[2] 对心脏，是心灵的知识。[3] “无论瑜伽行者想知道什么，他应当关于哪个对象实施总制。”[4] 通过总制的技术得到的“知识”实际上是对瑜伽行者冥想的现实的一种占有，这种吸收。无论被冥想的是什么，都——通过冥想的奇迹效能——被吸收，被占有。易于理解，未入门者长时间地把这些“法力”（siddhi）混同为瑜伽的职能。在印度，瑜伽行者一直被认为是一个大德，一个神秘力量的拥有者，一个“魔法家”。[5] 整个印度精神史表明，这种普通意见并非完全错误的，在这种历史中，魔法家一直在扮演着，如果不是主角角色，至少也是一个重要角色。印度从来不能忘记，在某种情况下，人能够成为“人神”。他从来不能接受由苦难，无能和不安定构成的现实人类处境，因为它一直有瑜伽行者为榜样。显然所有这些人神寻求超越人类处境。但他们很少有人成功地超越悉达的处境，“魔法家”或“神”的处境。用别的话说，很少有人真正是成功地克服了第二种诱惑的那种人，是永远存在

---

〔1〕《瑜伽经》，III，28。

〔2〕同上，III，29。

〔3〕同上，III，33。

〔4〕筏遮塞波底弥室罗，参照 III，30。

〔5〕薄阇（参照 III，44）列举了如下八种瑜伽行者的“伟大法力”（mahasiddhi）：（1）animan（缩身），即，变得像一个原子一样小的法力；（2）laghiman（轻身），变得像羊毛一样轻的法力；（3）gariman（重量）；（4）mahiman（无限性），触摸任意远处物体的法力（例如，月亮）；（5）prakamya（不可抵抗的意志）；（6）istiva（对肉体和末那识的统治）；（7）vasitva（对元素的控制）；（8）kamavasayitava（欲望的满足）。也见附注 II，5。

于一种“神性处境”的人。

89 我们知道，在印度看来，弃绝有一种积极的价值，弃绝的人因此感受到的不是损失，而是丰富——因为他由于弃绝任何快乐而得到的力量远远超过他已弃绝的快乐。由于弃绝，由于苦行（tapas），人，魔鬼或神能够变得强大到威胁整个宇宙的运行的程度。在印度的神话，传说或故事中，有许多篇章的主人公是一个苦行者（人或魔鬼），他由于他通过弃绝而获得的魔力，甚至干扰了一个梵天或一个毗湿奴的休息。为阻止神力这样增长，神去诱惑苦行者。波颠阇利本人提到了天上的诱惑——即，自神性存在产生的诱惑[1]——而广博仙[2]给予如下解释：当瑜伽行者接近最后的分化平衡时，神走近他并诱惑他，说道：“来天堂这儿娱乐。这些快乐是诱人的，这个少女是可爱的，这种灵药克服年迈和死亡，”等诸如此类。他们继续诱惑他，用天上的妇女，用超自然的视力和听力，承诺把他的身体变为“金刚体”，简而言之，他们允许他参与神性的处境。但神灵处境拒绝对自由仍然很远。瑜伽行者必须拒斥这些“魔幻”，这些“具有梵的本质的虚假的感官对象”，“只对无知者是诱人的”，坚持他获得最终解放的任务，

因为一旦苦行者乐于利用由于他的戒律而获得的魔力，他获得新法力的可能性就消失了。弃绝世俗生活的人最终发现他自己富有魔力，但最终屈从于利用它们的欲望的人仍然仅是一个“魔法家”，没有超越自身的力量。只有一种新的弃绝和一

〔1〕《瑜伽经》，III，51。
〔2〕参照同上。

次对魔法诱惑的胜利斗争。才带给苦行者一种新的精神丰富。根据波颠阇利和整个古典瑜伽传统——更不用说吠檀多主义者的形而上学，它蔑视每一种“法力”——瑜伽行者运用无数的悉提是为了获得至上自由，无想三昧，不是为了获得对元素的 90
掌握，这种掌握，在任何情况下，都是局部和暂时的。因为是三昧，而非“神秘法力”，表征着真实的掌握。如波颠阇利所说，[1] 这些力量是觉醒状态（vyutthana）中的“完美”（这是悉提一词的实际意义），但在三昧的状态中就代表障碍——这只能是自然的，如果我们考虑到，就印度思想而言，所有占有都蕴含着对被占有之物的禁锢。

然而，我们以后将看到，对被法力征服的“神性处境”的留恋，奇迹般地从未停止困扰苦行者和瑜伽行者。根据广博仙，[2] 这多半是因为，在某些居于天空领域（在 Brahmaloka 中）的神和处于悉提阶段——即，拥有通过有想三昧而获得的“完满”——的瑜伽行者之间，存在极大的相似。因为，广博仙说，Brahmaloka 中的四等级的神，由于他们的本质本身，处于的“心灵状态”，相应地类同于四个等级的分化的三昧。由于这些神停止于有支持的（“有种子”）三昧阶段，他们并未解脱，他们享有的只是一种特殊的处境，是瑜伽行者在他们成为“完满”的主人时获得的同样的处境。

广博仙的这一注释是重要的，；它向我们表明，瑜伽行者和神是类同的；用别的话说，因为它的“奇迹的”和“宗教

〔1〕《瑜伽经》，III，37。

〔2〕参照 III，26。

的”成分，瑜伽的方式导致一种神话式的完满。但是，正如吠檀多信徒除关于那绝对存在（梵）的知识之外不追求任何事物，真正的瑜伽行者并不使他自己受制于神性处境——尽管它可能是光辉的，仍然是“受限制的”——而是力求获得对自我的认识和占有——即，达到由无想三昧表征的最终解脱。

91

“无支持的”三昧和最终解脱

有不同层次的有想三昧之间，存在一种经常的波动，它不是由于思想的不稳定性，而是由于在受支持的三昧的类型之间存在的紧密的有机联系。瑜伽行者是一个接一个地使他的抑制的且净化的意识依次实践几种不同的沉思。根据广博仙，[1]处于这一阶段的瑜伽行者仍然意识到在他自己彻底净化的意识和自我之间的区别；即，他意识到，在被单独地还原为它的光明的存在模式（sattva）的理智和神我之间的区别。当这种差别消失，主体就实现了无想三昧；现在每一心智都被除去，“烧毁”；除了无意识的印象（samskara）无物留下，[2]而且在某一时刻甚至这些不可知觉的 samskara 也被消耗掉，[3]于是真正的“无种子”平衡（nirbija 三昧）随之而生。

波颠阇利特别指出[4]，有两种无分化的三昧，或是更为准确地说，达到它有两种可能的方式：技术（upaya）的方式

〔1〕参照 I，2。

〔2〕《瑜伽经》，1，18，带有广博仙的评注。

〔3〕同上，I，51。

〔4〕同上，I，19。

和自然（bhava）的方式。第一种是瑜伽行者的，他们通过瑜伽获得三昧；第二种是神的（videha，“非人格”）和一类被设想为“被吸收于原质之中”的超人类存在的（因此称为 prakrtilaya）。我们刚才讨论无想三昧时已经提到，这里我们又发现，瑜伽行者类同于神和超人类存在。在评注这一《经》时，广博仙和筏遮塞波底弥室罗强调了瑜伽行者通过技术（upaya）获得的平衡的优越性，因为神享有的“自然的”三昧是暂时的，即使它持续数千个宇宙轮回。顺便我们来谈及一种坚持，由于 92
这种坚持人类瑜伽被宣称为优越于表面上优越的神的处境。

维加纳比克苏持一种有些不同的观点。[1] 对他来说，upayapratyaya，即“人工”方法（在它并非“自然的”，而是一种建构的意义上），要求对自在天实践总制，或者，如果一个人没有神秘主义的才能，要求对他自身自我实践总制；这是瑜伽行者通常应用的方法。至于第二种方式，“自然的”方法（bhavapratyaya），有些瑜伽行者能够仅凭欲望达到无分化的平衡（并因此实现最终解脱）；换句话说，它不再是以技术方式实现的征服，它是一种自发的操作；它称为 bhava；“自然的”，[2] 维加纳比克苏说，确切地说，是因为它源于得到它的存在的出生（bhava）（“出生”意味着，由于在前生实践过瑜

---

〔1〕《瑜伽精要》，杰哈编辑，18 页以下。

〔2〕维加纳比克苏在这里离开了广博仙和筏遮塞波底弥室罗的解释（参照《瑜伽经》，I，19），筏遮塞波底弥室罗认为 bhava 一词指的是“世界”以及“世间的，世俗生活”在这一情况下，经的意义是：神享有一种由世俗（bhava）方式造成的三昧；而不是：神享有一种由自然方式（即，自发的）造成的三昧，而维加纳比克苏则是这样理解的。

伽，出生于一个吉祥的时刻）。这第二种方式，自然的方法，是 videhas（“无形体存在”），prakrtilaya（被吸收于原质之中）和其他神的特征。作为非人格的例子，维加纳比克苏举出了 Hiranyagarbha 和其他一些神，这些神不需要物质身体，因为他们有能力在“微妙”身体中实施所有他们的心理活动。prakrit-laya 是超自然存在的，他们沉陷于对原质或是对神赋予活力的原质的冥想中，刺穿宇宙蛋（在思想上）并通过所有的层次（avarana，“情况”）即，直到原初的基础，未呈现模式中的原质的所有宇宙生命层面——并因此获得神灵的处境。[1]

93 广博仙[2]总结从有想到无想三昧的过渡如下：通过在他达到 dharma - megha 阶段时所自发地获得的光明（prajna，“智慧”），瑜伽行者实现了“绝对隔绝”（kaivalya）——即，神我对原质的统治的解脱。关于这一问题，筏遮塞波底弥室罗[3]说道，有想三昧的果实是无想三昧，而后者的“果实”是 kaivalaya，即解脱。认为这种精神存在模式仅仅是一种清除了所有意识内容的“恍惚”是错误的，无分化的平衡并非“绝对空虚”。这一词同时表达出的“状态”和“知识”，指的是意识

〔1〕波颠阇利（《瑜伽经》，I，20）重申了瑜伽行者获得无想三昧的五种方式：对瑜伽之道（sraddha）的信仰，能量（virya），记忆（smrti），三昧和智慧（prajna）。实际上，波颠阇利在这一经中重新讨论了一些“瑜伽肢体”（瑜伽支），它们是获得解救的方式。维加纳比克苏（《瑜伽精要》，杰哈编辑，18 页）使用了一些这种方式，他能够通过虔诚于神来获得无想三昧（见《瑜伽经》，I，23），因为，他补充说，虔诚带来神的恩惠。但，我们以前谈到，维加纳比克苏总是强调瑜伽的神学和神秘主义方面。

〔2〕参照 III，55。

〔3〕参照 I，21。

中全部对象的缺失，而非绝对空虚的意识。因为，恰恰相反，在这一时刻，意识已厌足了对存在的直接和完全的直觉。正如摩陀瓦说，“[对所有心理心智经验的最终抑制] 不应被想象为一种非存在，而应是对精神的某种特定点处境的支持。”它是完全空虚的平衡，没有感官内容和理智结构，是一种不再是“经验”（因为在意识和世界之间不再有进一步的联系），而是“揭露“的无限制状态。理智（菩提）已完成他的使命，退却了，使它自己摆脱神我，返回原质之中。自我仍是自由的，自主的；它沉思自身。“人类”意识被压制；即，它不再活动，它的构成元素被再吸收回原初质料中。瑜伽行者达到了解救；象一个死人，他与生活不再有联系；他“在生活中死去”。他 94
是生前解脱者，“在生活中解脱了的人。”[1] 他不再在时间中和在时间的统治下生活，而是生活于永恒的现在，生活于波爱修用以描述永恒的 nunc stans 之中。[2]

这就是瑜伽行者在无想三昧中所处的处境，只要是从外部来看和站在论证解脱和自我和质料之间的关系的立场来评价，这是数论的阐述。现实中，如果我们考虑到种种三昧的“经验”，瑜伽行者的处境就是更为矛盾的和无限地更为壮观的。在这种至上专心的活动中，“知识”等同于一种“占有”。那么，我们更仔细地思考，神的“反映”这种表述意味着什么。

---

[1] 生前解脱者只有一种与自我没有关系的“见证意识”，关于对这种“非人格处境”的分析，见罗格·哥德尔，《论解脱的经验》。生前解脱者的状态也同样可以用古典瑜伽主张的方法之外的别的方法得到，但除非应用瑜伽的冥想和专心戒律，否则不能为获得它做好准备。

[2] 见以利亚德，“印度的时间和永恒的象征”，《神像和象征》，73－119 页。

因为，实现对神我的直接揭露同时又是，对未入门者无法接近的本体论特性的发现，经验。这样的时刻很难被设想为别的不是矛盾的东西；因为，一旦达到了它，一个人就再不能确定，在何种程度上，仍然可能谈论对自我沉思和人的一种本体论转变。仅仅“反映”自我不止是一种神秘认识活动，因为它使神我可能获得对自我的“掌握”。通过一种唯一内容是存在的“无分化的平衡”，瑜伽行者占有他自身。如果我们把这种“占有”还原为纯粹的“认识自己”，无论这种认识多么深刻和绝对，我们都将是错误对待这种印度矛盾。因为“占有自身”剧烈地改变了人的本体论处境。“发现自身”，神我的自我反映；
95 导致一种宇宙规模的“层面破裂”；当这种事件发生，真的特性就被取消，存在（purusa）与非存在（准确地说是“人”）同一，由于认识者对被知者的彻底吸收，知识就变为奇迹的“掌握。事实上，由于知识的对象是自己的被剥夺了每一种形式和每一种属性的纯粹存在，导致的就是与纯粹存在的同化。神我的自我揭露等同于全部占有存在的完备形态。在无想三昧中，瑜伽行者实际上是所有存在。

很清楚，他的处境是悖论的。因为他在生活中，却解脱了；他有一个身体，却认识到自身并因而是神我；他生活于持续中，然而同时分享着不朽；最后，他与所有存在同一，虽然他只是他的一小片，等等。但是，印度精神从他的开始就已趋向的正是这种悖论处境的实现。如果不是人和神同一的“等距中点”，如对于存在和非存在，永恒和死亡，整体和部分那样，我们早先谈到的”人神“又是什么其他东西呢？而且，可能超过任何其他文明，印度一直生活于“人神”的标志之下。

整合与自由

我们概述一下波颠阇利介绍的这一漫长而艰难道路的阶段。从开始，它的目的就是完全清楚的——解放人脱离他的人类处境，赢得绝对自由，实现无限。方法包括一些不同的技术(生理的、心智的，神秘主义的)，但它们都有一个共同的特征——它们是反社会的，或者，确实也是，反人类的。世俗的人生活于社会中，结婚，建立一个家庭；瑜伽要求绝对的独身和纯洁。世俗的人被他自己的生活"占有"，瑜伽行者拒绝"使自己生活"；对于不断的移动，他反之以他的静止姿势，坐法的无移动性；对于冲动的，无节律的，变化的呼吸，他对之以调息，甚至梦想着无限屏止他的气息；对于混乱的心理心智生 96
活流，他回答以"专注思想于仅仅一点"，这是他通过制感而得到的，最终退出现象世界的第一步。所有的瑜伽技术产生了同一种态度——作到与人类本性驱使自己去作的恰好相反。从独身和纯洁到总制，没有连续的解决方式。方向一直是同一个——反对"日常"，"世俗"，最终是"人类"的意向。

这种与生活的完全对立并不新鲜，无论在印度还是别的地方，在神圣和世俗之间的古老而普遍的对立在这里清楚可见。从一开始，神圣一直是不同于世俗的某种事物。从这一标准来评价，波颠阇利的瑜伽，类似于所有其他瑜伽，保持着一种宗教价值。某人拒绝他天生的处境，并有意识地通过取消它反对它，他是个这样的人，他渴望无限，渴望自由，渴望"法力"——一句话，渴望神圣者无数特性中的一种。瑜伽行者

追求的这种“对所有人类价值的颠倒”，更进一步，被漫长的印度传统证实；因为，根据吠陀的观点，神的世界恰是我们的世界的对立面（神的右手对应人的左手，人间这里破坏的物体在人间外仍然是完整的。等等）。通过他反对世俗生活这种拒斥，瑜伽行者模仿了一种超越的典范——自在天。而且，即使在为解放的斗争中神起的作用表现为小的，这种对一个超越的典范的模仿仍然有其宗教价值。

我们应注意，瑜伽行者使自己与生活脱离联系是分阶段的。他开始于抑制最不重要的生活习惯——舒适，分心，浪费时间，心智力量的漫散，等等。接着他努力去统一最重要的生命活动——呼吸，意识。控制他的呼吸，使它有节律，把它还原为仅一种形态——深睡的形态——等同于所有各种呼吸的统
97 一。在心理心智生活的层面上，一心追求相同的目的——固定意识流，实现一种无破裂的心理连续体，“统一”思想。甚至最基本的瑜伽技术，也有一个类似目标；因为，如果某人曾变得意识到他的身体的“整体”，感觉着是一个“统一体”，他就只能是通过实践这些僧侣姿势的其中一种来做到它。生活的极端简单化，身体姿势的静止，有节律的呼吸，专心于仅仅一点。等等——所有这些训练都追求同样的目标，即消除众多和破碎，再整合，统一，导致整体。

这就是说，由于退出世俗人类生活，在何种程度上，瑜伽行者找到更为深刻和更为真实的另一种生活（因为，“有节律”）——宇宙的真正生活。的确，一个人可以把第一个瑜伽阶段说成是向人的“宇宙化”的努力。为把生物心智生活的混乱转变为一个宇宙——一个人就把这种在所有的心理生理技术

中，从坐法到一心中的抱负神圣化了。我们在别处指出，[1]可以用一种意图解释一些瑜伽和密教的实践，这种意图是，使人的身体和生活与天上的身体和宇宙节奏，首先是与太阳和月亮，相同一；这一重要主题将在本书中不止一次引起我们的注意。[2]没有对“宇宙化”的初步阶段的经验，最终解脱就不可能得到；一个人不能从混乱直接过渡到自由，中介的阶段是“宇宙”——即，在所有的生物心智生活的层面上实现有节律。现在，在宇宙自身的结构中，由于天体而且尤其是月亮在其中起的“统一”作用，这种节律展示给我们。（因为，正是月亮衡量着时间，并使无数的异质实在成为同一复合体的相协调部分）。相当比例的印度神秘主义生理学是建立在认为人体内有“太阳”和“月亮”的基础上的。

可以肯定，这种“宇宙化”只是一个中介阶段，波颠阇利 98
极少提到；但他在其他的印度神秘主义学派中特别重要。在“统一”获得之后，“宇宙化”继续着同一过程——把人抛向新的，广大的维度，保证他获得宏观的人类经验，但这一宏观人自己也只能有暂时的存在。因为，除非瑜伽行者已成功地“退却”到他自己的中心并彻底与宇宙断绝联系，因而变得不受经验的影响，无限，自主，最终目标就不能达到。这种最终“退却”等同于一种层面的破裂，等同于一种真正的超越活动。三昧以及所有它的密教对等物，在其真正本质上是一种悖论状态，因为它是空虚的同时又把存在和思想填充饱满。

---

〔1〕“宇宙同一和瑜伽”，《印度东方艺术学会期刊》，V（1937），188－203页。

〔2〕见下文，269页。

我们要注意，最重要的瑜伽和密教经验实现了一种相反的悖论。在调息中，生命与屏息并存（这种屏息在实质上是，与生命公然冲突的）；在基本的密教经验中（“回精”），“生命”与“死亡”同一，“活动”成为“事实”。[1]不用说，悖论包含在印度礼仪的活动本身之中（当然，正如在每一其它的礼仪中）；因为，由于仪式的力量，一些普通物体体现了神性，一个碎片（在吠陀文献的情况中，是祭坛的一块砖）与“整体”（神生主神）同一，非存在与存在同一。从这一观点来看（悖论现象的观点），三昧看起来是位于一条在宗教和神秘主义历史中有名的线索上——对立面统一的线索。确实，在这一情况下，同一不是纯粹象征的，而是具体的，经验的。通过三昧，瑜伽行者超越对立面，并且，在一种独特的经验中，统一了空虚和丰富，生和死，存在和非存在。这并非全部。类似所有的悖论状态，三昧等同于把真东西的不同形态整合进仅一种形态——前创造的无差别完全体，原初统一体。达到无想三昧的瑜
99 伽行者，也实现了一个从其历史的开端就纠缠着人类精神的梦想——与大全同一，恢复统一体，重建初始的非持续性，废除时间和创造（即，宇宙的多样性和异质性）；尤其是要废除把真实东西二元划分为客体——主体。

把这种至上的重新整合当作纯粹退回到原初的无差别，将会是一个巨大错误。这种重复永不会太多，即，瑜伽类似许多其他的神秘主义，讨论是悖论层面，而非对意识的一般轻易的灭绝。我们将看到，从史前时代起，印度就已知道了从麻醉

[1] 见下文，270页。

剂，毒品和其他控制意识的基本方法得来的许多和不同的恍惚和陶醉；但任何程度上的方法上的良心将向我们表明，我们没有权利把三昧置于这无数的精神逃避之中。解脱并不与胎儿存在的“深眠”相同，即使通过无差别的平衡对整体的恢复仿佛是类似人的胎儿潜意识的极乐。必须记住一个基本事实：瑜伽行者作用于意识和潜意识的所有层面，其目的是打开达到超越意识（对自我，对神我的认识——占有）的道路。他进入“深睡”、进入“第四种状态”（turiya，木僵状态）时，是极度清醒的；他并不堕入自我催眠。众多著者赋予超意识的瑜伽状态的重要性，向我们表明，最终再整合发生在这个方面，而非在一种昏睡中，无论它如何深刻。用别的话说，通过三昧的对原始的非持续性的恢复，与原初的状况（它存在于把真东西的二元划分为主体——客体之前）相比，引进了一种新要素。这种要素是关于统一体和极乐的知识。存在一种“返回开始”，但有这样的区别，即，“在此生中解脱了”的人恢复了被自由和超越意识丰富了的原初状态。换种表达方式是，他并非机械地返回一种“给予”的处境，他建立了一种新的和悖论的存在模 100
式——对自由的意识，它不存在于宇宙的任何地方，既不在生活的层面，也不在“神话学的神”（神，devas）的层面——他只存在于至上存在，自在天，在此之后，他重新整合了原始的总体。正是在这里，我们更清楚地认识到瑜伽的传授特征。因为在传授中也是，一个人为“再生”而“死”；但这种新生并非对自然出生的重复；入选者并不返回他在传授中刚刚对之死去的世俗世界；他发现了对应于一种新的存在模式的神圣世界，那是实存的“自然”（世俗）层面所无法达到的。

一个人将乐于看到，在这种理想中——意识对自由的征服——印度思想提供的证明，是因为这种事实，显然是残酷而无用的事实，即，世界存在，人存在，而且他在世界中的存在是不间断的苦难和失望的连续。因为，由于解脱了自身，人创造了自由的精神维度，并把它“引进”宇宙和生活——即，引进盲目的和悲剧地受到限制的存在模式。

第三章　瑜伽和婆罗门教

吠陀中的苦行和入定

至此，按照在波颠阇利的《瑜伽经》和它的评注中所作的体系化和系统阐述，我们已论述了瑜伽的教义和技术。但是，与其它的证知不同，瑜伽证知不仅是一个“哲学体系”；可以说，他在全印度的相当数量的实践、信仰、呼吸上，留下了它的印记。瑜伽无处不在——口传的印度传统中比梵文的和方言的文献中并不为少。当然，这种变化多端的瑜伽并非总是相象“古典的”波颠阇利体系，恰当地说，我们发现的是它的传统陈词的形式，对于这种形式，在数世纪的过程中，已经加上了越来越多的“流行的”信仰和实践。达到了这种程度，以至于瑜伽的确已最终成为一个印度精神特有的维度。这种威望，这种多变的出现，产生了一个孕育着后果的问题：瑜伽可能不是一种整个印度本地的创造物，不仅是印欧语系人的产物，并且，也尤其是，前雅利安居民的产物？

简短地说，一个人可以说，瑜伽成功地使自身作为一种普遍有效的技术发生影响，它产生了两个传统：（1）苦行和入神

的传统，从《梨俱吠陀》时代开始记载，（2）梵书的象征主
义。尤其是证明“牺牲的内在化”的沉思。这一千年的整合过
102 程，在印度最伟大的一次精神综合中表达出来，是所谓印度化
现象的一个有利例证；在我们接近中世纪时它的机制全变得日
益明白。

在吠陀中只能找到古典瑜伽的根源。另一方面，那些古代文本谈到苦行纪律和“入神”的思想，如果它们准确地说并非总是与瑜伽有直接联系，也最终在瑜伽传统中找到了一个位置。正是由于这个原因，我们才在这里谈及它们。但这两个范畴的精神事件不应被混同；苦行方法和入神技术在其他的印欧民族中有记载，更不用说亚洲的其他民族，而瑜伽只是发现于印度和受到印度精神影响的文化中。

这样，《梨俱吠陀》（X，136）的一首赞歌谈到了牟尼，他留着长头发（kesin），穿的衣服是“土黄色”，“被风围绕”，并且“神进入”他（2）。他宣称：“在入神的陶醉中，我们御风而行，你们有死的人，只能猜想我们的身体”（3）。牟尼在空中飞过（4），他是风（Vata）的骏马，是伐由的朋友，“被神推动”，他居住在日升和日落的两个海中（5）；[1]“他走 Apsarases，Gandharvas 和野兽的道路，他懂得思想”（6）而且“与楼陀罗一起饮用一杯毒物”（7）。有些人曾希望在这种长头发的牟尼身上看到瑜伽行者的典范。现实中，这是一种只是模糊地仿像瑜伽行者狂喜的形象，主要的类似之处在于他在空中

〔1〕见《阿闼婆吠陀》，XI，5，5；XV，7，1。

飞行的能力——但这种悉提是一种随处可见的魔力。[1]谈及风的马，谈到他与楼陀罗一起饮用的毒物，谈到他实体化的神，所指的更应是一种萨满教化的技术。对他的“狂喜”的描述要远为重要。牟尼“消失于精神中”；由于抛弃了他的身体，他猜测出他人的思想；他居住于“两海”。所有这些都是超越世俗领域的经验，是具有宇宙结构的意识状态，虽然它们能通 103
过狂喜之外的其他途径实现。[2]只要我们希望指称具有宇宙规模的一种经验和一种意识状态，这一词就要强加于我们，即使“狂喜”在词的严格意义上并不总是被涉及。

吠陀也谈及其他的超日常经验，这与神话形象有关（Ekavratya，Brahmcarin，Vena 等等），他们大概表征了某些苦行者和魔法师的神典型。人的神化，“人神”仍是印度精神的居统治地位的主题。Ekavratya 在《阿闼婆吠陀》（Atharva veda）（XV，1）中的一首著名且模糊的颂歌中已有记载，《Jaiminiya Upanisad Brhmana》中被认为是开始了誓成者教团的神，而在《Prasna Upanisad》和《Calika Upanisad》中，他成为一种宇宙要素。[3] Ekavratya 很有可能表征的是那种神秘群体誓戒者教团的原型，各种学派试图在他们那里看到湿婆宗苦行者（Charpentier），神秘主义者（Chattopadhyaya），瑜伽行者的先驱（豪尔）或一种非雅利安居民的代表（温特尼茨）。[4]《阿闼婆吠陀》（IV）整部书都是论述他们的，但文本模糊不清；但显见

〔1〕见下文，276 页。

〔2〕见上文，85 页。

〔3〕见 J·W·豪尔，《誓戒者》，306 页以下。

〔4〕见附注 III，1。

的是，誓戒者教团实践苦行（他们保持站立达一年之久，等等），习于一种呼吸抑制（这被类比为宇宙的不同区域），[1]认为他们的身体与宏观宇宙类同。[2]在任何情况下，这种神秘团体对于一种特殊祭献，vratyastoma，都具重要性，它的组成是为了使其成员返回婆罗门教社会。文本对 vratyastoma 和 mahavrata（日至时的仪式，其中保留了一些古代因素）的处理，使我们能一瞥这些神秘人物；他们戴头巾，穿黑色衣服，并有两个 ramskins 挂在他们的肩上，一个白色，一个黑色；作为标
104 志，他们有一个尖头棍子，一个围着脖子的饰物（niska）和一张无弦弓（jyahroda）。棍枪（湿婆宗 sula 的原型）和弓，著名的魔法武器，出现于亚洲的某种萨满教中。[3]一匹马和一匹骡子拉的车被他们当作祭献的地方，在 vratyastom 的过程中，他们有其他的人物伴随，为首的是一个 magadha 和一个 pumscali；[4]前者好象充任领唱者，而 pumscali 实际上是一个妓女；至于大誓戒，她参与了与 magadha（或是和一个 brahmacarin）的仪式性结合。[5]这后一个仪式包含了一些古代生殖魔法的因素：责骂和猥亵的语言，仪式性的晃动，性交。

---

〔1〕《阿闼婆吠陀》，XV，14，15 以下。

〔2〕同上，XV，18，1 以下。

〔3〕见以利亚德，《萨满教》，258 页（达雅克人中间的树标枪）；多米尼克·施罗德，"Zur Religion der Tujen in Siningebietes"《人类学》，XLVII【1952】，18 以下；XLVII（1953），248 以下。（Tujen 中"精神的标枪"，等等）；关于亚洲萨满教中的弓，以利亚德，163 页以下，等等。

〔4〕《阿闼婆吠陀》，XV，2。

〔5〕《Jaiminiya Brahmana》，II，404 页以下；《Apastamba Srauta Sutra》，XXI，17，18，等等；豪尔（Hauer），264 页。

性结合在吠陀的宗教活动中有记载，[1]但它在密教的胜利之前并未成为一种神秘技术。[2]在大誓戒（mahavrata）的过程中，祭司荡着秋千，并提到三种呼吸，prana，vyana 和 apana；[3]这可能表征着一种要求呼吸抑制的呼吸戒律，但这种训练不大可能已成为一种调息。[4]后来在大誓戒的过程中，祭司用 udumbara 的枝条触碰一个百弦琴，宣称："我为 prana，apana 和 vyana 而击汝。"那种步伐被称为"走向天堂之路"，祭献者被称为"飞向天堂之鸟儿"；[5]围绕火堆跳舞的少女也同 105
样是飞向天堂之鸟。[6]天上船只和鸟儿的形象常常出现在婆罗门教文献中；无论如何，他们不仅属于印度传统，因为它们正是萨满教象征的，"世界中心"的和魔法飞行的和核心。至于那种晃荡，它是生殖仪式的一部分，但它也在萨满教的情境中得到证明。[7]

整个体系是相当模糊的，在文本中保留下来的传统是混乱的，且有时是矛盾的。除了誓戒者的神性原型 Ekavratya，我们

---

〔1〕见色情颂歌，《阿闼婆吠陀》，XX，136；asvamegha，等等。

〔2〕见下文，259 页。

〔3〕《Sankhayana Srauta Sutra》，XVII；豪尔，258 页以下。

〔4〕从《阿闼婆吠陀》中对气息的其它提及（V，28；XV，15 和 17），一个人可以推出，recaka，puraka 和 kumbhaka 也已为人所知；见豪尔，《瑜伽实践的开始》，10 页以下；见同一作者，《誓戒者》，291 页以下。关于五中气息，见附注 III，2。

〔5〕《Tandya－Maha－Brahmana》，VI，10。

〔6〕同上，V，6，15。

〔7〕见 J·G·弗雷泽，《垂死的神》，156 页以下，277 页以下；以利亚德，《萨满教》，127 页以下。

看到了 Brahmacarin，他也被设想为宇宙规模上的人物——他是得道之士，身上穿着黑色的羚羊皮，长胡子，他从东海走到北海，并创造了世界；他被赞为“一个不死胎胞之中的胎儿”；他身着红装，实践苦行。[1] 在大誓戒中，我们看到了，一个 brahmacarin（= maghata）进入了与 pumscali 的仪式性结合中。

可以设想，誓戒者表征的是属于雅利安入侵者的前卫的一种神秘的兄弟关系。[2] 但它们并不完全不同于《梨俱吠陀》中的 Kesins；在一些评注中，楼陀罗被称为 vratya-pati，[3] 而《摩诃婆罗多》仍用 vratya 一词指称湿婆宗酒神祭祀。[4] 我们不应让这些纵欲的趋势妨碍我们看到誓戒者的“神秘”经验的宇宙结构。还有，这类经验也在土著人，前雅利安居民中占有最为重要的地位——这一事实有时使得难以把印欧语系人的贡献与前雅利安的根基分开；在他们到达印度之时，印欧语系人也保留着一些古代文化因素。

106

苦行和瑜伽

在这种印欧语系宗教古风和土著的宗教古风之间的对等，由苦行的理论和实践而得到很好证明。这一词（点燃，“热”，“灼热”）被用于指称一般苦行努力。苦行在《梨俱吠陀》中有

---

〔1〕《阿闼婆吠陀》，XI，5，6-7。

〔2〕豪尔，《誓戒者》。

〔3〕同上，191 页。

〔4〕同上，233 页以下。

明确记载，[1]它的力量在宇宙和精神两个层面都是创造性的；通过苦行苦行者变得明察秋毫并甚至体现了神。通过以苦行把自身“加热”到极端程度，生主神创造了世界[2]——即，他通过一种魔法的出汗来创造它。根据婆罗门教的设想，生主神自身是苦行的产物；开始（agre），非存在（asat）成为心灵（manas）并加热自身（atapyata），产生烟，光，火，最终产生生主神。[3]事实上，由出汗而产生宇宙和人类作为神话主题，也发现于别处（例如，在北美）。它们很有可能与一种萨满教观念有关；我们知道，北美的巫师利用出汗室来激发剧烈的出汗。[4]而且，严格地说，这种习俗只是早于萨满教的，一个更庞大的观念体系的一个方面；我们指的是，“魔热”和“对火的掌握”。[5]魔法地增加身体的热量，以及“掌握”火达到感觉不到燃煤热的程度，是在两个医疗者，巫师和托钵僧中都已得到广泛证明的奇迹。事实上，我们以后将看到，[6]一种最为典型的瑜伽——密教技术明确着力于产生内部热量（“神秘热量”）。在已知最古老的魔法技术和密教瑜伽之间的连续性是，在这种情况下尤其是，不可否认的。

“创造的出汗”和魔法地产生热量也为印欧语系人所熟悉。107

---

〔1〕例如，见 VIII，59，6；X，136，2；154，2，4；167，1；109，4 等等。

〔2〕《他氏梵书》，V，32，1。

〔3〕《泰迪黎耶梵书》，II，2，9，1－10；在别的文本中，非存在被表征为原初的水体；见《百道梵书》，XI，1，6，1。

〔4〕以利亚德，《萨满教》，302 页，等等。

〔5〕见同上，327 页，386 页以下，412 页以下。

〔6〕见下文，330 页。

成对的人生自 Ymir 的汗水，通过使 Gajomard 的身体出汗，Abura – Mazda 创造了人。以色列英雄 Cuchulainn 在他第一次军事行动（等于一次军事传授）后现身时，非常之“热”，以致于他烧毁了他所在的澡盆的挡板和铜环；我们在高加索的英雄 Batradz 那里发现了同样的“热的怒火”。[1] 正如乔治·迪梅齐指出，在印欧语系人“英语”词汇中的几个词——furor，ferg，wut，menos，——明确地表示这种“极度的热”和“狂热”，它们在其他的神灵层面上，标志着力量的体现。印度有许多神话或宗教传说的情节，向我们表明，神或会死者由于一个伟大的苦行者的苦行的力量而被变为灰烬。印欧语系人熟知“魔法热量”的技术和观念，这是因为，类似亚洲的一些其他民族群体，他们仍然处于一种古代精神视阈的影响下。但特别是在印度，苦行实践发展到在其他地方闻所未闻的程度，而且一种极为复杂的观念体系围绕着苦行成长起来。换句话说，正是在印度的土壤上，这种毫无疑问的古老且普遍的魔法传统达到了世界的任何其他地方都无可比拟的全面开花。[2]

了解到苦行如何被瑜伽技术吸收的是重要的。[3] 一种初步的观察是必要的：这种仪式性的“加热”并非只限于对苦行

---

〔1〕 Ymir，Gajomard：A·Christensen，《Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire legendaire des iraniens》，14 页以下，36 页以下；H·贡德特《Der arische Weltkonig und Heiland》，346 页以下；斯文·S·哈特曼，《Gayomart》。Cuchulainn，Batradz：G·迪梅齐《Horace et les Curiaces》，35 页以下；同一作者，《Lgendes sur les Nartes》，50 页以下，179 页以下。

〔2〕 见附注，III，3。

〔3〕《瑜伽经》有四处提到苦行的精神价值：II，1，32，43；IV，1。

者和狂喜者。苏摩祭献要求祭者和他的妻子实施 diksa，一种祭献仪式，包括静思，苦行的守夜，绝食，还有“热”，苦行；108 而且仪式可以持续从一天到整整一年。事实上，苏摩是吠陀和婆罗门教印度的一项最为重要的祭献——这等于说，是整个印度民族宗教经验的一部分。随之而来的好像是，单就理论而言，在一方面是仪式的和另一方面是苦行的和沉思的技术之间，没有连续性的解决方式——祭献者和苦行者之间的差别是，从一开始，一种层次的差别。在仪式和苦行之间的连续性在其他地方也可以观察到；在基督教世界中，普通人和僧侣背诵同样的祷词且遵循同样的宗教日程，虽然他们个人的经验的层次不同。但重要的是要强调，从吠陀时代起，在根本的概念上是有一种统一的；这样我们就能够理解，特别是对由外婆罗教和甚至外雅利安的价值观念的吸收和同化所导致的，以后的印度综合，有什么样的意义。

事实上，通过绝食，通过火前的守夜等诸如此类而得到的，通过屏息也可得到。从梵书的时代起，屏息开始扮演一种仪式的角色：颂唱 Gayatrastotra 的人不应呼吸。[1] 读者会记起在《阿闼婆吠陀》（XV，15 - 18）中谈到的呼吸。《Baudhayana Dharma Sutra》提供了更为准确的信息，根据这本书，“魔法热力”由屏息产生。[2] 我们明白所有这些指示所指为何：为了神话自身而实行苏摩祭献，祭献者必须实践苦行并变得“灼热”——“魔法热力”显然标志着人以超出了人类处境，脱离

[1] 《Jaiminiya 梵书》；III，3，1；见《考史多启梵书》，XXIII，5。
[2] 《中部经典》（1，244，等等）传递了同一个传统

“世俗”而现身。但热力同样能由约束或抑制呼吸产生；这就
109 容许了瑜伽技术被正统婆罗门教方法吸收，正如它允许了瑜伽行者被同化为苦行者；简而言之，吠陀祭献和狂喜技术的赤裸裸的同化在这里已预示了。

这种同化特别由于梵书对祭献的设想而成为可能的。我们简直不必提醒读者，从吠陀时代以来的，祭献的重要性。它是全能的。神本身由于祭献而持存“阿！因陀罗，使祭献使汝如此有力……尔去劈击巨龙时，是崇拜助尔惊雷。”〔1〕祭献是所有神和所有存在的生命和灵魂的要素。〔2〕开始，众神是可死的；〔3〕通过祭献，他们成为神灵的和不死的；〔4〕他们凭地上的赐予生活，正如人靠天上的赐予生活一样。〔5〕但是，首先，在活动的层面上，祭献表达的是“工作”，是再造世界，再统一生主神的分散肢体的欲望。〔6〕这一神话众所周知：生主神创世之后，他的肢体从他身上脱落，众神“重组”了他。〔7〕通过祭献，生主神被重建，〔8〕但这也能从这种意义上来理解，即，生主神被再造，是为了他能够重复宇宙的生成，是为了世

---

〔1〕《梨俱吠陀》，III，32，12。
〔2〕《百道梵书》，VIII，6，1，10，等等。
〔3〕《泰迪黎耶本集》，VIII，4，2，1，等等。
〔4〕同上，VI，3，4，7；VI，3，10，2，等等。
〔5〕同上，III，2，9，7，等等。
〔6〕主要文本出现于西尔万·莱维，《梵书中的祭献教义》；也见、A·K·库马拉斯瓦米，《印度教和佛教》，19页以下。
〔7〕《泰迪黎耶梵书》，I，2，6，1，等等。
〔8〕《泰迪黎耶本集》，V，5，2，1。

界持久和延续。正如西尔万·莱维所说，[1]祭献并非造作，它是延长，它是继续；必须阻止祭献终止存在。

这种对祭献的矛盾的描写——作为一种连续，都是一种向原初统一体，向创造之前生主神的完备性的返回——并不影响它的实质功能：确保“第二次出生”。实际上，祭献的传授象 110
征被它的性的和人类起源的象征所强化。文本是明确的。[2]《他氏梵书》从细节上详细阐述了这种同化：“他们把与 diksa 一起祭献的人，祭司把他再变为一个胎儿。他们用水撒；水是种子。……他们把他导入被祭献者的房间；被祭献者的胎胞；就这样，他们真实地引导他到他的胎胞……用一件袍子他们把他盖上，袍子是胎膜……在那上面是黑色的羚羊皮；胎盘在胎膜的上面……他握上他的手；胎儿躺在里面，真正地握着手；孩子出生时，手是握着的……解开黑色的羚羊皮，他落到了最终的浴盆中；因此，胎儿出生时脱离胎盘，他身着袍子而下落；因此孩子出生时带着胎膜。”[3]

这种象征并非梵书的创造。传授曾在所有地方被比作新生的婴儿，在有些情况下，传授的房间被认为是一个魔鬼的腹部，[4]进入它后，入选者被“吞下了”，在仪式上“死亡”但也是处于婴儿状态。由于祭献的目的是在死后得到天堂（svarga），与众神共有居所，或是某个神（devatma）的性质，这里又一次与根本的古代传授概念有着一种对称，这一概念被持有

〔1〕《教义》，79－80页。

〔2〕见莱维，《教义》，104页以下。

〔3〕A·B·凯司翻译，《梨俱吠陀梵书》，108－09页。

〔4〕弗雷泽，《谷物的和野外的精神》，I，225页以下。

是为了确保传授是天上最好的可能处境。

还有，传授并不还原到死亡和再生的仪式；它也构成一种秘密灵知；另外，梵书的“科学”，虽然专注于祭献的神秘之
111 外，也扮演一个重要角色。[1]“那一世界［神的世界］只属于那些知道者。”[2]在梵书中，“知道这样的人”（ya evam veda）这一命题经常被重复。在时间的过程中，祭献的和礼拜技术的“科学”失去了一些它的价值，一种新的科学，梵的知识，代替了它。这样，大路就通向了奥义书的圣人，且后来通向了数论的大师们，对于他们来说，“真正的”“科学”满足的是解救的需要。因为“这些祭献的形式……是不安全的船只，”（I，2，7）《蒙查羯奥义书》将说道。[3]

“仪式内在化”

祭献早就被类比为苦行，神得到不死不仅是通过祭献，[4]而且也通过苦行。《梨俱吠陀》（I，167，1）宣称，因陀罗通过苦行而权倾天空，这一观念在梵书中发展了很多：“神通过苦行而获得他们的神灵级别。”[5]因为苦行也是一种“祭献”。如果说在吠陀的祭献中，神被给予苏摩酒（soma），溶化的奶

〔1〕妇产科医学的和产科的传授象征在哲学学徒的形象中得到延续，苏格拉底声称他的使命是接生婆，他接生“新人”，他助产“那知道的人”。

〔2〕《百道梵书》，X，5，4，16。

〔3〕R·E·休谟翻译，《十三种主要的奥义书》，368页。

〔4〕见上文，106页以下。

〔5〕《泰迪黎耶梵书》，III，12，3，1，等等。

油和圣火，在苦行的实践中他们被给予“内在的祭献”，其中生理活动取代了祭献用酒和仪式对象。呼吸常常被认同为一种“不终止的酒祭。”《Vaikhanasasmarta - sutra》，II，18，谈到 pranagnihotra——即，“呼吸中日日祭献。”〔1〕50 这种“内在祭献”的概念是一种丰富的概念，它允许甚至最为自主的苦行者 112
和神秘主义者留在婆罗门教和后来的印度教的团体中。

我们将引用一个婆罗门教文本，其中调息被同化为一种最为著名的吠陀祭献，火祭（奉献火，要求每一个家庭的家长在日出前和日落后，每天实行两次）：“他们称它内在的火祭(agnihotra)”——只要一个人确实在说话，他就不能呼吸。那么他就是在说话中祭献呼吸。只要一个人确实在呼吸，他就不能说话。那么他就在呼吸中祭献说话。这两者是无休止的，不死的奉献；无论在觉醒中还是睡眠中，一个人是在连续的祭献，从不间断。然而，无论有何种其它的奉献，它们都是有限的，因为它们构成活动［karma］。真正地认识这——真正的事物，的确，古代人并不进行火祭的祭献。〔2〕

同一概念出现于《歌者奥义》（V，19 - 24）中，其表达要谨慎得多：真正的祭献在于对气息的奉献；“如果某人给予了

〔1〕在同一文本中，我们发现，生理功能和器官被类比为不同的仪式火，类比为祭献中使用的事物，等等。“自我照亮的阿特曼是祭献者；理智是新娘；心脏的莲花是 vedi；体毛是药草 dharba；prana 是 Garhapatya；apana 是 Ahavaniya；vyana 是 Daksinagni；udana 是 Sabhya 火；samana 是 Avasathya 火；这就是五种【祭献的】火。感觉器官，舌头等等，是祭献的器皿；感觉，味觉等等的对象是祭献的质料。”Pranagnihotra 也出现在一些奥义书中；见《生气火祀奥义书》，3 - 4。

〔2〕《考史多启梵书奥义书》，II，5；休谟翻译，310 页

火祭的祭献，却不知道它［sa ya idam avidvan］——那就正象他要……把供奉之物倾倒在灰上。"[1]这种形式的祭献一般被命名为"心智祭献"。我们乐于称之为"仪式的内在化"，因为，除了心智的祈祷外，他包含着一种复杂的，宇宙生活对生理活动的同化。这种把生理器官和活动同化为宇宙部位和节律是泛印度的。它的迹象在吠陀中可以找到；然而，严格地说，只有在密教中（之所以在那里大多是由于瑜伽技术的贡献）它才获得一个"体系"的协调性。

刚才引证的文本无疑地谈到某个实践调息的苦行者，他们把调息类比为名为火祭的具体祭献。这只是一种方法的一个例
113 子，正统传统常常用这种方法证明某种其本身与正统无关联的训练。另外，同化的实践后果是置换（这是它合理化的）。这样苦行就变得等同于仪式，等同于吠陀祭献。因此，很容易理解，其他瑜伽实践如何进入婆罗门教传统并为他接受。

然而，我们不应设想，这种同化的进行总是在同一个方向上。并非总是瑜伽实践的热烈献身者试图得到婆罗门教对他们的态度和方法的赞许。常常是正统自身迈出第一步。在三千年的印度宗教生活过程中，有记载的异端只有极少数，并不仅要归于无数门类和流派争取得到传统层面的正式承认的不断努力，也不等同地要归于正统的不停吸收和印度化活动。在印度，正统首先意味着一个种姓，即婆罗门种姓的精神统治。它的神学的和仪式的"体系"可以被还原为两个根本点：（1）吠陀被认为构成了一个不可更移的经典的整体；（2）祭献在重要

[1] V，24，1：休谟翻译，239页。

性上超过所有其他事物。这两个要素是显然地“静止的”。然而，印度的印——雅立安宗教历史表现出实质上的活跃性，无休止地变换。一种双重活动——有婆罗门教正统发动并持续至今日——说明了这种现象：(1) 由于求助于解释，吠陀不断被再解释；(2) 由于求助于神话的，仪式的或宗教的同化，外正统信仰和神秘主义的综合体，可以说，已被还原到一个共同点，并最终被正统所吸收。印度教对土著的“流行”神学的吸收，仍是一种当代现象。[1]

自然，正统只在危机时刻实行这种吸收——即，当它的旧的意识的和教义的方案不再满足它自己的精英分子，当重要的苦行神秘主义“经验”或说教已发展到过度。综观印度历史过 114
程，我们可以发现一种反动，它反对婆罗门教仪式或方案，也反对它的过度“抽象”——这种反对的出发点可以在印度社会的心脏中找到。随着印度变得日益婆罗门化和印度化，这种反动也日益增大——即，对外婆罗门教和外雅利安因的吸收变得更为急迫。

奥义书中的象征和灵知

奥义书也以它们特有的方式，反对仪式主义。他们是在婆罗门教的边际的，经验和冥想的表达。他们回答了一种对绝对的需求，这种仪式主义的抽象方案远不能满足的。在这一方面，奥义书的 持有与瑜伽行者同样的立场；两者都抛弃了正

〔1〕 见附注 IV，4。

统（祭献，公民生活，家庭），而且，以最简易的方式，开始寻求绝对。的确，奥义书仍留在形而上学和沉思的方式上，而瑜伽应用了苦行和一种冥想技术。但这并不足以阻止奥义书和瑜伽背景之间的相互渗透。有些瑜伽方式甚至被奥义书所接受，作用净化和沉思中的基础驯练。我们在这里不能细谈；在奥义书冥想的巨大整体中，我们将只谈及直接有关我们主题的方面。[1]奥义书的伟大发现当然是，对阿特曼和梵之间的同一性的体系化阐明。现在，如果我们考虑到，从吠陀时代起梵的意义为何，奥义书的发现就带来如下结果：有神秘事物的知识，都可以达到不死和绝对权利，因为梵表征着这一切——它是不死，不灭，富有力量。

115 因为，如果难以找到一个表述，包容进在吠陀和后吠陀文本中给予梵的所有意义，毫无疑问，这一词表达的是最终的不可理解的实在，是所有宇宙呈现和所有经验的根基，并且因此是所有创造的力量，无论是宇宙学的还是仅仅仪式的（祭献）。不必重提全部梵的几乎是无数的认同和同化（在梵书中，它被认同为火，言语，祭献，吠陀，等等）；重要的事实是，在所有时期且在所有文化层面上，梵被认为是，且被明白地称为，不灭，不变，基础，所有存在的要素。具有重要意义的是，在吠陀中，梵的神话形象是 skambha，是宇宙之柱，是 axis mundi，是宇宙之轴，是一种其古老性不需质疑的象征，因为它被发现出现在北亚的猎人和牧人中，并不少于出现在大洋州，非

〔1〕文本和书目于附注 III，5。

洲和两个美洲的"原始"文化中。[1]在《阿达婆吠陀》(X, 7, 8, 等等)的赞歌中，梵被认同为 skambha(实际是，"停留"，"支持"，"柱子")——换句话说，梵是支持世界的根基，同时是宇宙之轴和本体论基础。

我们可以追随以宇宙之轴的原初象征为主题的辨证的阐明过程：一方面，轴总是被置于"世界的中心"，它支持并联接着三个宇宙部分(天上，地上，地下)；这等于说，它象征着"宇宙化"(形式的呈现)和规范，普遍规律；宇宙之柱支持并分离天堂和人间；用别的话说，它确保并延续着作为呈现的世界，阻止返回混乱，无序。另一方面，"在宇宙之柱中是所有被精神【atmanvat】拥有的，所有事物都呼吸。"[2]在这里，我们已可预见，奥义书的猜想将走的道路，在宇宙之"轴"(在它的"中心"，在它的要素中)被确认的存在，在另一层次 116
上，在人的精神"中心"，在 中，又一次被发现了。"谁认识在人身上的，就认识了至上存在 [，主]，谁认识至上存在，就认识了宇宙之柱"。[3]我们隔绝最终实在，无法用语言表述的要素的试图。梵被认为是宇宙之柱，支持，根基，而表达所有这些观念的词，prathisthar，已在吠陀文本中一般地使用；在《摩诃婆罗多》和往世书中，梵被称为 dhruva，"定住的"，"不移动的"，"坚定的"，"永久的"。[4]

但是，认识 skambha，dhruva，就是拥有宇宙秘密的钥匙，

---

〔1〕见以利亚德，《萨满教》，235 页以下。

〔2〕《阿闼婆吠陀》，X，8，2。

〔3〕《阿闼婆吠陀》，X，7，17。

〔4〕见 J·贡达收集的文本，《梵的笔记》，47－48 页。

并在自己存在的最深处发现“世界的中心”。知识是一种神圣力量，因为它解答宇宙之谜和自我之谜。在古代印度如在其他传统社会中，神秘知识是一个阶级，关于秘密的专家，仪式的主持者——婆罗门的特权。可以想到，普遍的要素，梵被认同为婆罗门——人：brahma hi brahmanah，这是后吠陀文本的一个主题。[1]“婆罗门的出生是一种法的永恒体现”，[2]“那些聪明人支撑着整个世界。”[3]

婆罗门被认同为梵，是因为他知道宇宙的结构和起源，因为他知道表达那些事物的言词：因为（预言），逻各斯，能把任何人转变为一个婆罗门。[4]正如《大林间奥义书》会说（III，8，10），认识不灭（aksaram——即，梵）的人是一个婆罗门。简而言之，通过关于存在，关于最终实在的知识，一个人就成为婆罗门。而对这种知识的拥有，通过获得最高权利，
117 神圣权利而显露。通过系统地阐述这种同一，即阿特曼（自我）=梵（=skambha，dhruva，aksara)，古典奥义书指明了摆脱仪式和作业的解放之路。正是在这一点上，奥义书的圣人相遇了苦行者和瑜伽行者；瑜伽行者从别的前提出发，遵守的指导较少有思辨，更多的是技术，更为“神秘”，也认识到关于宇宙秘密的真实知识，这种知识由于拥有无限的精神力量而找到表达。但是，他们更倾向通过半沉思半生理的技术，以突击获得这种关于自我的知识。他们最终将使宇宙与他们自己的身

---

〔1〕贡达，51页。

〔2〕摩奴，I，98。

〔3〕《摩诃婆罗多》，XIII，151，3；见其它文本，贡达，52页。

〔4〕已经出现在《梨俱吠陀》中，X，125，5。

体同一，通过把某种已在《梨俱吠陀》中得到实证的微观——宏观宇宙的同一推到极端；宇宙的风将被“掌握”为呼吸，宇宙的 skambha 柱将被认同为脊柱；“世界中心”将被发现位于身体之内的一点（“心脏”）或一个轴（横穿法轮（akra）的）。在后期的文本中，我们开始看到一个两重性的渗透运动：瑜伽行者利用了附着于古代奥义书的神圣气氛，并以“奥义书的”这种装饰语装点他们的论著；奥义书的圣人利用了瑜伽行者的，那些同时获得解脱和对世界的魔力掌握的人的，近来的却已是显赫的名声。正是由于这个原因，快速浏览一下在奥义书中可以发现的瑜伽因素只能是建设性的；它将有助于我们看到婆罗门教对瑜伽所作承认的进展，以及前者的奇妙的多样性。因为从此——我们不应忘记——我们将关心的是，“奇形怪状的”瑜伽的丰富而有时有些奇怪的形态。

不死和解脱

瑜伽一词，在它的技术意义上，第一次出现在《泰帝利耶奥义书》（II，4：yoga atma）和《羯陀奥义书》（II，12：ad hyatma yoga）中。[1] 但瑜伽实践在最早的奥义书中就已看到。因 118
此，来自《歌者奥义书》（VIII，15：atmani sarvendriyani sampratistha，“把所有自己的感觉专注于自身”）的一段话使我们可能推论出制感的实践；类似地，调息经常可以在《广林奥

〔1〕同上，VI，11（最接近古典意义的文本），等等。

义》中发现。[1]

在奥义书中，知识带来了摆脱死亡的解救："导致出死亡，以致于永生！"[2]"有能知彼者，永生庶可擅。"[3] 瑜伽实践，正如奥义书对它的应用，追求同一个目标。有重要意义的是，在《迦他奥义书》中，把至上知识和瑜伽一起揭露出来的是阎摩，死者之王。这同一个奥义书中应用的寓言（它的灵感源是《泰帝利耶奥义》中的一个情节）是原创的且神秘的：年轻的婆罗门那启凯也多到了阴间，在劝说阎摩满足他三个愿望后，请他告诉他人在死后的命运。堕落阴间并在那儿居住三天是众所周知的传授主题；显见的例子是萨满教的传授和古代的秘密团体。阎摩告诉了那启凯也多"导向天上之火"的秘密，[4] 这种火所指的或是仪式之火或是由苦行产生的"神秘之火"。这种火是"通向至上梵的桥梁"；[5] 这种桥的形象，甚至在梵书中经常出现，也出现在最早的奥义书中；[6] 它同样在许多传统中得到证实，一般标志着从一种存在模式到另一种的传授的过渡。[7] 但特别重要的是关于这"伟大旅程"的教育。在试图通过给予那启凯也多多种世俗的好处，把他引开这一问题失败之后，阎摩向他揭露了那一巨大秘密——阿特曼，他"被

---

〔1〕即，I，5，23。

〔2〕《大林间奥义书》，I，3，28。

〔3〕《羯陀奥义书》，VI，，9；见同上，VI，18：vimrtyu，"摆脱死亡"。

〔4〕同上，I，14以下。

〔5〕同上，III，2。

〔6〕见《唱赞奥义书》，VIII，4，1－2。

〔7〕见以利亚德，《萨满教》，355页以下，419页以下。

得到并非通过教导，也不是通过理性，也不是通过许多的学问。他只被他选中的人得到。"[1] 最后一行有一种神秘的色 119
彩，由于在下一章中提到毗湿奴，它又被强化了。[2]

完全拥有自身的人被比为一个熟练的驭手，他有能力掌握自己的感觉：正是这样的人得到解脱。

知身如车乘，
自我是乘者，
知智状御夫，
意思唯韁索。

诸根说为马，
境为弛骋原。

而彼有智人，
常有绾其意，
诸根如良马，
善服御夫辔。

而彼有智人，
意正常清净，
乃得归宿处，

---

〔1〕《羯陀奥义书》，II，23；休谟翻译，350页。
〔2〕同上，III，9。

生死两终竟。[1]

虽然瑜伽并未被命名，这种形象是瑜伽特有的；马具，缰绳，御者和好马都被联系到 yuj 这一词根，“抓紧”，“扼制”。[2] 在另一个世方的一节诗是专门的：

此境称瑜伽，
诸识静然闭，
其人于是中，
儆然无放轶。[3]

120 最后，我们找到了一个瑜伽的生理学细节；继续《歌者奥义》中的一节，我们的文本告诉我们。

百又一心脉，
唯一通头顶，
上升达永生。[4]

这一谈及相当重要；它揭露了一种神秘主义生理学体系的存在，关于它，后来的文本，尤其是瑜伽奥义书和密教文献，将给予不断充实的详论。

用意如缰索，
用智如御夫，
乃达旅途终，

---

〔1〕同上，III，3－4，6，8；体谟翻译，351－52 页。

〔2〕《慈爱奥义书》中的同一形象，II，6。

〔3〕《羯陀奥义书》，VI，11。见同上，VI，18：“那启凯也多接受了死亡宣布的知识，和瑜伽律令的整体，就得到了梵，摆脱激情，摆脱死亡。”体谟翻译，360 爷页，361 页。

〔4〕VI，16；体谟翻译，361 页。

毗湿奴上都［so'dhavanah paramapnoti tadvisnoh paramam padam］，

《羯陀奥义书》说，[1] 77 这尚不是史诗或往世书中的毗湿奴，但他在这第一种奥义书中的地位——在这一奥义书中瑜伽被用于得到关于阿特曼的知识和不死——已向我们表明了后来的巨大综合的方向；解脱的三条最高道路——奥义书知识，瑜伽技术和虔信，将逐渐被同化和整合。在同一时期的一种奥义书，《白骡奥义书》中，这一进程更加推进得远了，然而它崇拜湿婆，而非毗湿奴。再没有别的地方更为经常地表述了神秘知识和不死两者之间的同一。[2]

"不死的主题"的统治地位使我们相信，《白骡奥义书》是 121
在一种"神秘主义"情景中编写的，或更恰当地说，是在这样的情景中重写的，因为，在数世纪的过程中，这一文本被增补了许多次。"解脱"一词在其中出现的频率较低（Ⅳ，16）。但一些段落提及了那种喜悦，它是那些认识湿婆的人所得到的"永恒的快乐"的果实（Ⅵ，12）——这一表述与许多其它的表述（Ⅳ，11，12，等等）一起，证明了一种真正的神秘经验的具体内容。梵被认同为湿婆，他的名字也是 Hara（Ⅰ，10），

---

〔1〕 Ⅲ，9；休谟翻译，352。

〔2〕 通过神而不死（Ⅰ，6）；当 Hara（＝湿婆）被认识，"生和死停止"（Ⅰ，11）；那认识楼陀罗（湿婆）的人成为不死的（Ⅲ，1）；那把至上梵作为主接受的人获得不死（Ⅲ，7）；"那真正认识他的人超越死亡；没有其它道路"《Ⅲ，8》；不死（Ⅲ，10；Ⅲ；13）；精神是"不死的主人"（Ⅲ，15）；那认识的人战胜希望（Ⅳ，15，17，20）；那知道藏在吠陀和奥义书中的梵的本质的神和诗人成为不死（Ⅴ，6）；不死唯有通过湿婆（Ⅵ，15，17）；"走向不死的至上桥梁"（amrtasya param setum；Ⅵ，19）。

楼陀罗（III，2），薄伽梵（III，11）。在这里，我们不必费神关注这一奥义书的复合结构和湿婆宗色彩。[1] 但有必要去强调其中包含的经验神秘主义因素，以便更好地解释它给予瑜伽实践的重要性（II，8－13）。这是一个作者本身（或他的一个“修订者”）让我们去理解的，传统的和某些隐居的“实验者”的私人“职业秘密”的问题，因为他告诉我们：

以苦行之力，
以天神之恩，
彼自净识仙，
已证大梵尊，
以之教修士，
天上清净度，
于以足乐欣，
正等仙人聚。[2]

这样瑜伽技术变成了奥义书传统的一个内在协调的部分，而且作为一种技术，与《瑜伽经》的技术有相当的仿像之处。实质性的段落如下：

三体安然直，[3]
躯干定然兀，
心内收意识，
以此大梵筏，

〔1〕见附注 III，5。
〔2〕VI，21；休谟翻译，411 页。
〔3〕即，胸，颈，头；见《薄伽梵歌》，VI，13。

可怖诸急流，
智者当度越。

气息和体中，
动作皆调适，
轻微露鼻息，[1] 122
意念如野马，
智者当羁勒，
制之不放逸。

清洁平整地，[2]
无石，火，尘沙，
土壤不潮湿，
其处无喧哗，
于意可安悦，
在目无损遮，
避风清净居，
择此行瑜伽。

雾，烟，日，风，火，
飞萤，与闪电，
玻璃，与月火，

---

〔1〕见《薄伽梵歌》，V，27

〔2〕见同上，VI，11

此等幻象见，
在修瑜伽时，
先于梵显现，

地，水，火，风，空，
五德瑜伽起，
得瑜伽火身，
乃无老病死，
身轻得康健，

寡欲敷颜悦，
声和吐气清，
出体少浊汗，
谓言此诸相，
初上瑜伽途。[1]

《瑜伽经》的最重要的支在此可以看到：坐法，制感，调息。标志瑜伽冥想阶段的听觉和光明现象，确证了由《白骡奥义》流传下来的秘密传统的技术和经验本质，它将被以后的奥义书思索。另一本奥义书属于同一类《蛙氏奥义》，补充了关于四种意识状态和它们与神秘音节唵关系的决定性细节。这一种奥义书极度简洁（它只有十二节），它所揭露东西的重要性
123 却不止是补偿了这一点。因为，虽然它重复了奥义书对梦和苏

〔1〕《白骡奥义书》，II，8－13页；休谟翻译，398页。

醒状态的思索，[1]《蛙氏奥义》却第一次提出了一个体系，它是关于诸意识状态，神秘字母和四个 yugas 之间的同一的，齐美尔令人信服地指出，这四个 yugas 引用了商羯罗的一个说法。同化实在的不同层面的意向，是每一种古代的和传统的精神学说的最重要性质。它从吠陀时代就有记载，在梵书和奥义书中达到顶峰。但，《蛙氏奥义》标志着综合的长期努力的胜利——即，整合几个层面上的参考文献：奥义书的，瑜伽的，“神秘主义的，”宇宙学的。

的确，《蛙氏奥义》的第一节宣称了唵的重要性和神秘性：[2] 这一音节“是全体”。事实上，这个整体是梵，是阿特曼，它有四个部分（pada，“脚”：“类似牛的四足”，商羯罗注）；在这种神秘音节中，四个元素可以类似地被区别开来：字母 A，U，M 和最终综合，声音唵。这四重区分开启了通向一种可爱的同化之路；四种意识状态被联系到阿特曼——梵的四个“部分”，唵的四个元素和四个瑜伽支——如果商羯罗的注被包括在内的话。“外在地认识的，在苏醒状态中的是……第一个部分，称为 vaisvanara（普遍的东西，为所有人共有）；这一 vaisvanara 是声音 A（9）。“内在地认识的，在梦中的状态中的……是第二个部分，称为 taijasa”（发光的东西）；这表示的是声音 U（10）。“当某个人在睡眠中，不欲求什么欲望，看不到梦，那是深睡 susupta]：在深睡状态中的……是第三个部

[1] 例如，《大林间奥义书》，IV4，7以下；《唱赞奥义书》，VIII，6，等等。

[2] 关于对音节唵冥想的古老性，在吠陀中已经可以看到，见保罗·多伊森，《哲学通史》，II，349以下；豪尔，《瑜伽实践的开端》，180－81页。

分，称为般若（prajna）（“那种知道的人”）；般若是第三个声音，M（11）。“第四种状态被认为是，它既非外在地认识，也
124 非内在地认识的，也并非两者的结合，也并非不分化的认识，非认识，非不可知；它不可见，不可表达，不可触摸，不可定义，不可想象，不可设计，它的本质就是对它自己的自我的经验［ekatmapratyayasaram］，它超越变化，它是宁静的［santam］，仁慈的［sivam］，独一无二的［advaitam］。这就是自我，是将要认识的。”“第四种状态是……音节唵”。[1]

《甘露滴奥义》（XI，12）中的一段文字特别指出，所有在苏醒状态中，在梦中，在无梦的睡眠中经验到的事物，必须被理解为同样且唯一的阿特曼，但获得解脱的人只能是超越了这三种精神维度的人——即，那达到了木僵（turiya）状态的人。用别的话说，经验的总体属于阿特曼，但只有经验（在孤独的经验的意义上）已被超越，自由才能被赢得。第四种状态木僵，对应的是三昧；它是总体精神的处境，没有任何例外，这种总体性，在宇宙层面上，表征着一个循环，包含了四种瑜伽支和原初统一体中无限期的再吸收。木僵，三昧，表征精神处于其无区分的统一体中。就印度而言，我们知道，统一体的实现只能在创造之前或之后，时间之前或之后。总体的再整合——即，返回统一体中——对于印度思想来说，是每一个负责的生命的至上目标。我们将很快在所有的精神层面上和所有的文化情景中，再遇到这种典型形象。

---

［1］海因里希·齐美尔翻译（略有改动），《印度哲学》，约瑟夫·坎贝尔编辑，372－77页。

《慈爱奥义书》中的瑜伽

《慈爱奥义》（或 Maitri）可能会被当作整个中期奥义书群的出发点；它似乎编著于和《薄伽梵歌》大约同时，或者可能稍晚一点（因此是在公元前二世纪和我们纪元的二世纪之间），但无论如何早于《摩诃婆罗多》的道德内容。[1] 我们将看到， 125
在《弥勒奥义》中较之在较早的奥义书中，瑜伽的技术和思想表述的更为详细。确实，第六章——大部分的瑜伽因素出现于其中且它较之其它章节异常之长——看起来可能编著较晚；但这一细节，虽然对于文本的历史具有重要性，对于它的内容的评估却没有决定性。（不能过多重申，印度哲学和宗教文本的编著从不在年代上对应于它们的内容的“发明”）。这第六章的每一节都以“因为在别处说”的格式开始——这证明《弥勒奥义》对早期瑜伽文本的倚赖。——另外，虽然瑜伽技术在第六章的十二节详述，却几乎通篇都出现了不可胜数的对它的提及或暗指。[2]《慈爱》只知道古典瑜伽的八个支的五个；[3] 禁制，遵行，和坐法缺失，但我们找到了 tarka，“反映”，“评价的力量”（瑜伽文本中很少见的一个词，《甘露滴奥义》（16）把它解释如下：“不与 sastra 冲突的冥想，” sastra 即正统传统）。对执持的解释中的生理学唯物主义很有趣：“把舌尖抵住腭，

〔1〕E·W·霍普金斯，《印度的伟大史诗》，38－46页。

〔2〕例如，身体的不协调，I，3；所有都是可灭的，I，3；III，4；由答磨和罗阇引发的激情，III，5，等等。

〔3〕见《瑜伽经》，II，29。

抑制语言，思想和呼吸，一个人就通过沉思［tarka］看到梵；"[1] 紧接的一段（VI，21）提到了 susumna 脉，它"作为气息的通道"，并且（通过调息和对声音唵的冥想）保持深入的冥想，由这种冥想，kevalatva（"孤独"，"隔绝"）得以实现。这些文本表明，《弥勒奥义》赋予了听觉冥想何种重要性。几个段落着重于音节唵：[2] 对它的冥想导致解救（VI，22），带
126 来了梵和不死（VI，24）的形象；唵等同于毗湿奴（VI，23），等同于所有的神，所有的气息，所有的祭献（VI，5）。

这种对神秘音节唵的冥想的至上性，其道理不仅在于这一类奥义书所共有的综合和调和的精神，而且在于印度早已知道并且仍然知道的一种听觉冥想技术的实践成功。第六章，为解释对"话语"和"非话语"的冥想，提供了一种很模糊的努力（这种努力，可能全会被的当作前历史中关于物质声音，sabda 理论的记载）。同一章也描述了关于神秘的听觉经验的方法："用食指堵上耳朵，他们听到心脏中空部位的声音。对它有七种比方：像河流，钟磬，铜器，车轮，蛙鸣，下雨，如人在一个遮蔽起来的地方说话，超越这不同特征的［可靠的梵］，人消失于至上的，无声的，不呈现的梵中。在哪里，他们失去性质，不可区别，就像达到了蜜的状态的不同果汁。[3]

这些关于"神秘声音"的细节证明了一种高度阐述的听觉冥想技术，我们将有机会讨论到。的确，对《弥勒奥义》修饰

〔1〕《慈爱奥义书》，VI，20；休谟翻译，436 页。

〔2〕见同上，VI，3－5，21－26。

〔3〕体谟翻译，437－38 页。

的瑜伽修行的解释，以这些神秘听觉为基础（VI，25）：

如果某人［瑜伽行者］这样结合了气息［prana］和圣音唵
还有所有的多彩世界——
因此它就被称为瑜伽。

一体的气息和心灵
同样还有感觉，
以及所有存在处境的放弃，
这被命名为瑜伽。[1]

正确修行达六个月的人实现完全的统一（VI，28）。但 127
“秘密”只能传给儿子和门徒适于接受的人（VI，29）。

出世奥义书

《Culika Upanisad》的写作可能与《弥勒奥义书》同一时代，在其中我们发现了瑜伽的最简单形式。[2] 从年代上来说，这两者之后是两组简短的奥义书群体，在本质上是吠檀多或瑜伽的苦行信徒使用的技术手册，这两组被称为出世奥义书和瑜伽奥义书；前者几乎都是散文体，后者则是诗体。[3] 至于它

〔1〕同上，439页。
〔2〕见保罗·多伊森，《六十种吠陀奥义书》，637页；霍普金斯，100页，110页；豪尔，《瑜伽作为幸福之路》，34页。
〔3〕见多伊森，629－77页，678－715页；J·N·Farquhar，《印度宗教文学大纲》，95页。

们的年代，至多能说，它们与《摩诃婆罗多》的道德内容同时且略早于《吠檀多经》和《瑜伽经》。当它们流传给我们时，它们带上了时代的折衷和虔诚精神的痕迹。它们包含的不实，模糊，混合和条理不清的观念与史诗相同，但却贯穿了从《薄伽梵歌》开始的印度神秘——沉思文献全体都具有的神学和虔诚经验。

在出世奥义书群体中，我们必须提到：《大梵奥义》，《出世》(两者都由不同时间写就的部分组成，有些与《弥勒奥义》同时，有些较晚），《Aruneya》，《Kanthasruti》，《茶筏落》和《波罗摩诃萨奥义书》。它们颂扬为沉思生活而放弃世界的苦行者（sanayasi)。关于个体灵魂（jivatma）和至上灵魂（paramatman）的统一的具体的，经验的知识，被《paramahamsa 奥义书》(I，2)，认为是早上和晚上祈祷（samdhya）替代物。这也又一次证明，所有这些探求绝对的苦行冒险在婆罗门教中寻求认可和证明。弃绝世界的告诫被所有这些奥义书重复，其中大
128 多数简短且相当乏味。在《Aruney》中，梵天教导阿周那，不仅要弃绝人的所有东西（家庭，财产，名声，诸如此类），而且要弃绝七种较低地位（Atala，Patala，Vitala，等等)。在几种出世奥义书中，我们可以看到对一些异端的苦行者教团的暗示，它们代表的是同一个从吠陀时代直至如今都在于印度的“左手”传统（vamacar;)。(《波罗摩诃萨奥义书》，提到了某些苦行者，他们是“感觉的奴隶且没有智慧”，他们将走向“名为 Maharaurava 的可怕地狱”，这指的是“左手”密教吗?)《大梵奥义书》（II，9）关于神我居住的“四个地方”阐述了一个奇怪的理论：肚脐，心脏，脖颈和头。这些部位的每一个

都有一个相应的意识状态．脖颈，睡眠，心脏，无禁的睡眠（susupta），头部，超越状态（turiya）。同样，四种意识状态相应地对着梵天，毗湿奴，楼陀罗和 Aksara（不灭）。这种关于“中心”和身体的不同部分与意识状态的对应的理论，后来被赫特瑜伽和密教所阐述。

《瑜伽奥义书》

在我们对后期奥义书中找到的瑜伽技术的简述中，我们不再考虑出世奥义书群体，因为它们补充的几乎没有新鲜东西。即使在瑜伽奥义书中，也必须做一下选择，这一群体的主要文本是《大梵点》（可能编著于《慈爱奥义》同一时期），《慧剑》，《Tejobindu》，《Brahmavidya》，《声点》，《瑜伽顶》，《瑜伽真性》，《禅定点》，《甘露滴》，全部编著于主要的出世奥义书 129
和《摩诃婆罗多》的说教内容同一时期。[1] 其它的搜集包括10或几个更为晚期的瑜伽奥义书（《Yogakundali》，《Varaha》，《Pasupatabrahma》，等等）。这些中的大多数只是重复了传统的阵词，依附或总结最重要的瑜伽奥义书的纲要——《瑜伽真性》，《禅定点》和《声点》。只有这三种值得为彻底地考察。

正是《瑜伽真性》显得与瑜伽实践最相干，它提到了三个支（3）且区分了四种瑜伽：曼陀罗瑜伽，拉雅瑜伽，赫特瑜伽和王瑜伽（19ff.）。的确，差不多从一开始我们就被告知，

---

〔1〕见 E·W·霍普金斯，“伟大史诗中的瑜伽技术”，《美国东方社会期刊》，XXII（1901），379。

如果某人不拥有明慧（jnana），瑜伽并不足以获得解救，但瑜伽行者的魔法技能被高度赞扬。关于通过实践和冥想得到的特别力量，一种奥义书第一次提供了许多准确的细节。与初学者所遇到的障碍——懒惰，多言，等等（30）——同样，四种主要的坐法（siddha，padma，stmha 和 bhadra）被提及（29）。随后是对调息的描述（36ff）以及一个对 matra（呼吸时间的度量单位）的定义（40ff.）和关于神秘主义生理学的重要细节（经脉的净化由外在迹象表明：身体轻，面容发光，消化能力争强，等等，（46）；kevala，kumbhka——即，呼吸的彻底悬置，——也有生理症喉呈现：实践的初期，出汗增多，等等，[52]）。通过 kevaLa kumbhaka，一个人能够获得对三个世界中的任何事物的掌握。升入空中的力量，控制和统治任何存在的力量（bhucara siddhi），都是瑜伽实践的直接结果。瑜伽行者变得与神一样强壮和美丽，女人欲求他，但他必须坚持于纯洁；“由
130 于固精，在瑜伽行者的身上会产生一种怡人的气息（59f）。[1]
对制感的定义不同于《瑜伽经》中给出的定义：“在呼吸悬置的过程中，使感觉器官完全脱离［感官的］I 对象”（68）。一长串的悉提（神秘力量）列举表明，这种奥义书编著于一种魔法环境中；其中提到了“神耳，神眼，短时间内长途搬运，瑜伽发声力量，使自己变为任何欲望形状的瑜伽力量，使自己隐形的瑜伽方法和通过涂抹瑜伽行者的尿和排泻物把铁和其它贱金属变质为贵金属的力量”（738）。最后这几种悉提明确表明

〔1〕这里和以下的对瑜伽奥义书的翻译来自 T·R·Srinivasa Ayyangar 的《瑜伽奥义书》的译本，G·Srinivasa Murti 编辑。有些地方，翻译略有改动。

了某种形式的瑜伽和炼金术之间的真实联系——这种联系，我们将有机会回顾。

《瑜伽真性奥义》阐述一种较之《瑜伽经》更为丰富的神秘主义生理学。身体的五个布部分“对应着五种宇宙要素（地，水，火，风，以太），每种要素对应着一个特定的神秘音节和一种特定的，被某个神控制的执持。通过恰当地实施冥想，瑜伽行者成为相应要素的掌握者。方法如下（85f.）：“从脚到膝据说是Prthivi［地］的部位。Prthivi[1]有四边，是黄色的，具有音节lam的特征。[2]把生命之气压迫进Prthivi的部分后，伴着lakara或音节lam，冥想金色的具有四臂的四面梵天，瑜伽行者应保持生命之气达五个ghatikas。[3]通过这样做，他将达到对Prthivt的获得。由于Prthivt瑜伽，瑜伽行者不再会死亡。”对应于元素apas（水）的神秘音节是vam，执持必须集中于从膝延伸到直肠的部位。如果瑜伽行者实现了这种 131
执持，他就再不必畏惧因水而死。（有些资料补充道，这种冥想之后，瑜伽行者能够浮于水上。）。对于元素agni（火），相应的音节是ram且相应的部位是从直肠延伸到心脏；通过在这里实现执持，瑜伽行者变得无法烧毁。心脏与眉心之间的部位是元素vayu（气），它的相应音节是yam；实现这种执持的人再不必畏惧空气。从眉心到头顶的部位是akasa（以太，宇宙空间）的部位，它的对应音节是ham；这种执持赋予在空中通

〔1〕即，它的神像形象。

〔2〕即，它的咒语是lam。

〔3〕两小时。

行的力量。所有这些悉提对于印度的神秘——苦行传统和围绕着瑜伽行者产生的传说都是熟知的。

在这种奥义书中，三昧被描述为实现一种悖论处境，jivatma（个体灵魂）和 paramatma（普遍精神）从它们之间的所有区别终止的时刻起，就被置于这种处境。现在所有瑜伽行者可以随其所欲而为；如果他希望，可以被吸收进最高梵；如果相反，他宁愿保留他的身体，他可以继续在地上，并拥有全部的悉提。他也可以成为一个神，在天堂生活于荣誉的包围中，采用使他高兴的任何形式。成为神后，他能够随便活多长时间。在结尾时，《瑜伽真性奥义》也给了一个坐法和印相的单子（112 以下），我们将发现，其中一些出现在《赫特瑜伽灯论》中。它们之中有一种奇异的冥想姿势，它要求用头顶保持平衡，脚向上，它有医疗效果；这种训练三个月之后，皱纹和灰发消失（126）。其他印相导致获得众所周知的悉提：在空中飞行得力量，对未来的认识，甚至不死（通过 vajrolimudra）。我们可以注意到，不死是经常被提到的。

那么，《瑜伽真性奥义》表述了一种在吠檀多的论证的影
132 响下重估的瑜伽技术；神我和自在天，“自我”和“神”，被生我和最高我所代替。但较之这种吠檀多色彩甚至更为重要的是，作为整个奥义书特征的经验风格。文本保持着一种技术手册的特征，带有适用于苦行者的准确指示。所有这种戒律追求的目的表达得很明确：得到“人神”的，无限长寿的和绝对自由的处境。这是所有各种奇形怪状的瑜伽的主题，密教将把这

一主题发展到极致。[1]

《声点奥义》表述了神秘音节唵的一个神话化身，把它设想为一只鸟，鸟的右翅是字母A，诸如此类，并描述了它的宇宙价值——对应于它的不同世界，等等（1-5)。接着是十二种执持的系列。并有关于在这个或那个冥想层面上死亡的瑜伽行者身上发生事情的细节（他们将转入那个世界，他们将与什么神相联系，等等）。也提到了有名的吠檀多关于蛇和绳子的主题，它被用于说明幻象理论的讨论。但这种奥义书的最有趣部分是它对伴随某种瑜伽训练的听觉现象的描述。由于他在siddhasana姿式中听到的声音，这使他听不到所有来自外部世界的声音，瑜伽行者在两星期之内获得木僵的状态。起初，知觉到声音是强烈的（像海洋，雷，瀑布的声音），接着它们获得了一种乐律的结构（mardala，钟和号角的），最后听觉变的极为精细（vina的声音，长笛，蜜蜂，33-35)。瑜伽行者必须使自己努力去获得尽可能微妙的声音，因为这是他在冥想中进展的唯一方式。最后，瑜伽行者将经验到与最高梵统一，这没有声音（asabda)。这种冥想状态可能仿像一种木僵状态，因为文本说“瑜伽行者将继续象一个死人。他解脱了［mukta]。” 133
在这种unmani（状态实现于瑜伽行者已超越了甚至神秘听觉的时刻）中，他的身体“象一块木头，他对冷或热，痛苦或快乐都没有知觉”(53-54)。他不再听到任何声音。

这种奥义书也表明了它的“经验”源泉；它肯定编写于一

[1] 然而并不缺少密教因素；提到了昆达里尼（kundalini）和两种带有性价值的印相，vajroli和khecari（126)。

个专攻“神秘听觉”的瑜伽圈子中——即，通过专心于声音获得“狂喜”。但我们不应忘记，这样的专心只有通过运用一种瑜伽技术（坐法，调息，等等）才能获得，而且，它的最终目标是，把整个宇宙转变为一个巨大的声音显灵。[1]

在所有后期的奥义书中，在技术细节和神秘的揭露方面最丰富的无疑是《禅定点》。它的魔法且反虔诚的特征从第一行起就是显见的，在那里我们被告知，无论一个人的罪过多么严重，它们都被禅定瑜伽消灭。这恰是极端的密教观点：内行者完全摆脱了所有道德的和社会的规范。类似《声点》，《禅定点》开始于对音节唵的神像的描述，它作为梵的同一物被“沉思”。它的每一个字母（a + u + m）都有一种神秘色彩并被同化为一个神。同化为神不只关联到音节唵，调息类似的被认同为吠陀众神的三个主要的神：“梵天据说是吸气，毗湿奴［气息的］的悬置，楼陀罗呼气。”然而，瑜伽行者被教导通过专心于音节 来获得唵（19 以下）。

在这种奥义书中，“微妙”生理学的发展特别大。“心的莲花有八个瓣和 32 个花丝（25）。调息被赋予特殊的价值；吸气应通过三个“神秘脉络”，susumna，ida 和 pingala，并应在“眉
134 心”被吸收，那同时是“鼻根和不死的位置”（40）。文本提到了四种坐法，七个法轮（“中心”），并给出了 nadis（印度神秘

〔1〕国关于“神秘声音”，见附注 III，6。

生理学的“经脉”）的两个名称。[1]它也提到了（66以下）paramesvari的“觉醒”——即，昆达里尼的“觉醒”——一种密教特有的过程，我们将有机会回顾它。另外，有一种色情魔法的因素，一种在某些方面类似于vamacaris（“左手”密教）的和俱生乘（Sahajiya）学派的“纵欲”姿势的技术。当然，这些只是提示，并非精确和细节的指导。因此，例如，关于完成了khecarimudra[2]的人，据说他的“精液从不浪费，即使当他在一个美丽妇人的拥抱中”（84）（在这里，指的是一种密教方式的控制精液。）再往后：“只要紧紧依附于khecarimudra，精液就不会外流，即使它能流到生殖器的部位，它也向上走，被vajroli神圣化了的yonimudra的力量，强行阻止了它。自我同一的bindu有两种：白色的和红色的。白色的他们称之为sukra［精液］；红色那种的名称是maharajas；仿像珊瑚树颜色的rajas居于生殖器的位置。精液控制在居于ajna法轮[3]和千瓣莲花[4]之间中点的月轮的部位。两者的结合很少达到。精液是湿婆，罗阇是萨可提；精液是月轮，罗阇是日轮；只有

〔1〕文本说（42），坐法的数量相当多，但四种主要的是siddha，bhadra，simha和padma。七个法轮的名单（44以下）是密教论著的（见241页）。我们的文本确信（51），有72000种经脉，他们之中有七十二种在经文中有名字；最重要的是ida，pingala和susumna。见《大林间奥义书》，II，1，9；《Prasna奥义书》，III，9。

〔2〕khecarimudra在晚期的瑜伽——密教文献中特别常见：通过获得固定男性精液的能力，内行者得到不死。见S·B·达斯古普塔复制的文本，《模糊的宗教崇拜》，278页，注1。也见下文，408页。

〔3〕前额部位。

〔4〕即，sahasrara.

两者结合，这种完美的身体才能得到”。在印度神秘色情的语
135 言中，所有这些词语都有完全明确的意义。这里主要考虑的是“层面的破裂”，是两种异质要素（湿婆和萨可提）的结合，是通过一种高度秘密的色情的实践得到的对所有对立的超越，我们将回头讨论它。但这里我们必须注意这种奥义书的显著的经验和密教特征。它向我们表明，这种后来在密典中变得非常强烈的色情魔法的流向，开始并非与瑜伽实践分开的；从一开始，这些实践可能不只有一种价值，可能被种种不同的“道路”接受和运用。这些瑜伽群体的奥义书的技术的，经验的特征值得被强调。在这里，我们不再发现纯粹认识的，对绝对的辨证的职责是解脱的唯有方式。在这里，阿特曼——梵的同一不再仅由沉思获得；它是通过一种苦行技术和一种神秘生理学，经验地实现的——用别的话说，通过一个把人的身体转变为宇宙之体的过程，在这一过程中，静脉，动脉和真实的器官与在其中宇宙或神灵力量能够被经验到或“唤醒”的“中心”和“脉络”相比，扮演着一种确定的次要角色。这种走向具体和经验的趋势——即使在这里具体意味着某种宇宙力量的几乎是构造上的定位——是印度中世纪整个神秘主义趋势的特有的特征。虔诚，个人崇拜和“微妙生理学”取代了陈旧的仪式主义和形而上学思辩。解脱之路倾向于成为没有吠檀多或大乘形而上学那么难学的一种苦行之旅，一种技术。

“婆罗门化的”魔法和瑜伽：《梨俱吠檀多》

魔法师，苦行者和沉思者继续出现在日益增多的仪式的文

本和评注中。有时只是一种暗示；例如这样的情况，某一类黑色的 sramana 魔法师在《阿跋斯檀婆经》（2，IX，23，6－8） 136
中被谈到："现在他们仅凭设想也实现了他们的愿望。例如，求雨，送子，天眼，运动得和思想一样快的欲望和其他这样描述的（欲望）。"[1] 某种悉提有节律的反复出现，特别是空中飞行的能力；《Samaveda》的一种梵书，《Samavidhana》，是特别关于魔法的，把它当作"法力"来引用（III，9，1）。一种晚期却重要的汇集《梨俱吠檀多》[2]——因为它的作者们为魔法的目的尽其才智来开发吠陀经文——宣称，一种特别的食谱和特定的仪式使一个人能够通过在空中飞行而脱离这个世界，能够像一个站在最高处的一样看和听到很远的距离（III，9，2－3）。后面的这种神秘经验已在北极区的和北亚的萨满教中得到证明。[3]

《梨俱吠檀多》讨论了许多种魔法的，瑜伽的和虔诚的实践。这一编纂彻底地说明了吠陀传统的印度化过程。在它那里，我们看到了对非婆罗门教的且很可能是非雅利安的实践的现实的吸收；魔法，狂喜或沉思的所有技术细节，被源自吠陀手稿的引证整合和证明。对魔法的赞美和对仪式和玄奥知识的颂扬并肩而立。由于魔法，一个人可以驱使至上神造成降雨（II，9，2）；由于冥想的力量，一个人可以烧死一个敌人（I，16，5）；恰当的仪式将召唤 krtya（一个邪恶的雌性精神）升出

[1] 乔治·比勒翻译，《雅利安人的神圣法律》（东方圣典，II），157 页。

[2] 鲁道尔夫·梅耶编辑；英文翻译 J·贡达。

[3] 以利亚德，《萨满教》，69 页以下，205 页以下，等等。

水面（II，9，3）。学习神圣文本足以使人得到所有欲望的满足（I，7，1）。特定的仪式使一个人能够回忆他的前生（II，10，1），一种瑜伽特有的奇迹。[1]

调息显现（I，11，5）；它应被实行达100次（I，12，1），并在心中重复音节唵（I，12，5）。但对瑜伽技术的论述于第
137 三章（36以下）才真正开始。瑜伽应实践于午夜，"当所有存在正在熟睡时"（36，2）；选择一个合适的地点后，瑜伽行者以一种坐法姿势坐下，"双手合什"（36，4）——因为冥想是针对Narayana，见36，1——眼睛闭上；他在"心中"发出音节唵（36，5）；如果他听不到且知觉不到任何事物，"如果瑜伽的主体不再有反思，目的就实现了"（37，1）。至于调息，瑜伽行者试图"提升"末那识到肚脐之上。接着到心脏之上，以便把它"集中"于眉心（"最高位置"）并最终集中于头脑，到那里后，他必须仍然用呼吸的力量，使它再次下行到肚脐（37，2以下；38，1）。"最高位置"属于梵天。通过这种瑜伽训练，一个人发现了自我，变得崇高，纯洁并达到最高状态（parama；38，2-4）。由于把末那识集中于日，火，月，树或山的顶部，海洋等等，专心（dharana）得以实现（38，5；39，1）；在头颅中发现梵天后，一个人能够上升到最高光明，上升到天空。瑜伽行者变的像至上精神一样，能够看到他自己的自我（39，3-4）。但另一文本说（41，4），慧眼可以用魔法方式和对火的供奉来得到；这里我们看到，旧的立场——仪式魔法的首要地位——试图保持它的威望。

---

〔1〕见上文，86页。

所有这些在《梨俱吠檀多》中得到证明的瑜伽实践已带上了强烈的虔诚色彩。文本宣称，即使瑜伽行者未能达到目标——对自我的洞察——他也不应放弃虔信，因为薄伽梵“爱那些爱他的人”（41，1）。那罗延天应被冥想为处于日轮的中心，这已经预示了密教神像的“形象化”。在别处据说毗湿奴只能通过虔信而达到（42，6）。此前的一段（31，3）引用了puja并提供了关于对“不灭的毗湿奴”崇拜的细节；一个人必须“把咒语固定”（mantranyasam）“在自己的体内和神的体内”（32，2）。另一段（30，3－6）列举了一些器官，一个人必须把著名颂歌《梨俱吠陀》X，90（《Purusasukta》）中的十六节 138
(sukta)“放置”在这些器官中：第一节是左手，第二节是右手，其它节相应的是两足，两膝，两臀，肚脐，心脏，喉咙的部位，两臂，口，双眼，头颅。事实上，如果我们记住，《Purusasukta》宣布宇宙是由于原初巨人[1]（Purusa）的牺牲而创造的，它的诗节的“仪式投射”（nyasa）进身体的各个部位将导致既认同于宇宙，也认同于神（他们被认为是从祭献产生的)。映象（nyasa）将在密教中获得一种意料之外的尊严——对印度后期的伟大综合将采用的方向做出不止一次说明；吠陀的资料将在距原初传统越来越遥远的崇拜情景中被整合和定位。《梨俱吠檀多》证明了一切——从庸俗的色情魔法到瑜伽和虔信——是通过引用吠陀稿本。以后的文本将不再感觉到有必要用最高的正统权威去证明它们；伟大的吠陀神将部分被忘记。《梨俱吠檀多》宣称（III，35，1），《Purusasukta》和毗湿

〔1〕神话是欧洲的，但它也发现于别的人种群中，其中有一些最为古老的。

奴的 sukta 都指向天堂；“这就是最高的瑜伽冥想。”我们不知道这一宣称的确切时间，但是，到此时，瑜伽技术已彻底地被结合进正统了。

“好的”和“邪恶的”苦行者和沉思者

我们不必着手于一个印度苦行类别和神秘主义派系的历史；那样做太超出了我们的主题．但重要的是要表明，基于一种确定的文体，苦行者，瑜伽行者和狂喜者所采取的方向。我们拥有的最为完善的叙述较佛教要晚几个世纪，这一点必须要总是考虑到。但我们已看到，苦行者和神秘主义者在梨俱吠陀
139 时代已有许多。一些类别的牟尼，苦行者和瑜伽行者，虽然只记载于较晚的文本中，却可能要回溯到印度的史前时期。[1]

《Vaikhanasasmartasutra》[2] 的时期可以确定为我们纪元的四世纪，但它包含了远为更早的资料，提供给我们一个苦行者“种类”的长长的单子；这些是各种类别的隐士，他们退居树林时带着或不带着妻子。有妻子的苦行者被分为四种：（1）Audumbaras，他们靠果实，野生植物或植物的根维持生活，实践苦行却保持着 sramanaka 仪式火；（2）Vairincas，他们仍实行仪式（火祭，sramanaka，vaisvadeva）却“完全沉浸于那罗延天之中”（有神论者，他们选择了虔信的方法）；（3）Valakhilyas，可以凭他们的乱发和他们撕破的或擦破的衣服来识别；（4）

〔1〕见下文，355页以下。
〔2〕W·卡兰编辑，英文翻译，同一作者。

Phenapas，他们是狂喜者（？unmattaka），睡在地上，靠“落在地上的东西”维持生活，并且实践称为 candrayana（饮食根据月亮的盈亏来调整）的苦修；他们使他们的思想专注于那罗延天且只寻求解救。”无妻子的隐士有无数种；他们没有名字，却根据他们的苦行实践被指称——像鸽子一样生活的人，只吃被太阳晒干的东西的人，等等。（VIII，8）。他们仿像现代印度的苦行者——这种实践的异乎寻常的韧性的一个证明。另一类是为得到解脱而奋斗的苦行者；这意味着，其他的隐士并不寻求“解脱”，而可能是不死，快乐或瑜伽法力——Phenapas 除外，他们也 moksameva prarthayate（VIII，7，i. f.）。

这一类有灵魂得救意图的隐士分为四种：（1）Kuticakas，他们从一个有名寺院走进到另一个，在寺院里只吞咽八大口食物；他们懂得瑜伽“道路”的精髓，yogamargatattvajna，寻求解救。（2）Bahudakas（他们带一个“三节棍”，穿红色衣服，只在婆罗门和其他有德行的人家乞讨他们的食物。等等，并且寻求解脱）；（3）Hamsas（他们不能停留于一个村庄中超过一天 140
和一夜，靠尿和粪便生活，实践 candrayana 禁食，等等，）（4）Paramahamsas。最后这种最为有趣；他们代表了一种极为古老的，土著的，反婆罗门教的苦行传统，而且预示了“某种极端主义”的瑜伽密教流派。因为他们生活于树下，墓中或废弃的房子中；赤裸或穿衣服。在他们看来，没有善恶，没有神圣或邪恶，或者任何其他类似的二元论，。他们对任何事物都漠不关心，注视一个土球和一个金球是同样平静。他们沉浸于阿特曼（？sarvatmanah）之中，接受来自任一种姓的食物。

在刚才简述的文本中，我们可能看到一种对造成解脱的方

法作简单分类的意图。Kuticakas 实践瑜伽；Paramahamsas 实践的是密教的一种；Rahudakas 和 Hamsas 实践一种“神秘方法”。更进一步（VIII，9，6），文本提到了两种“欲望的弃绝”（niskama），或者更恰当地说，两种态度——“积极”和“消极”。积极的苦行——决心通过从数论得到的知识和瑜伽实践来加强自身，结束生命的轮回[1]——得到八种悉提。文本接着说，但这些“魔力”（siddhi）被真实的圣人轻视。消极的要求在死后结合个体灵魂和梵（paramatman）。灵魂进入位于感官知识之上并构成快乐的永恒源泉的最高光明。我们看到，这一概念是一种“神秘形式”的，在其中个体灵魂把自身抛给至上灵魂，失去它的“个体性”并得到不死，永恒极乐（anandamrta）。[2]

141 关于种种“消极实践”，瑜伽行者分为三类：Sarangas，Ekarsyas 和 Visaragas。[3] 每一类依次又分为几种。我们不知道这种划分与实际观察在何种程度上对应，但无疑《Vaikhanasasmartasutra》描述的苦行者群体存在（其中一些仍然存在），即使他们之间的关系并不恰恰就是文本给出的关系。Sarangas 包括四种：（1）一些人并不实践调息和其它瑜伽训练，但坚信，“我是毗湿奴”（因此他们属于一种产生毗湿奴宗的流派）；（2）

〔1〕文本是明白的：数论知识（samkhyajnana），以及调息，坐法，制感，执持，瑜伽的技术词汇。

〔2〕我们可以推出，这种“神秘方式”是对立于数论瑜伽的“魔法方式”的，这种“魔法方式”利用冥想并追求魔力，而非追求不死。

〔3〕文本的编辑，Caland 谈到，这些瑜伽行者的名字在别的印度文献中没有发现，梵文评注，也无助于我们理解他们。

一些人实践调息和其它训练（他们显得是遵行一种与《瑜伽经》的瑜伽有关的“正统”瑜伽）；（3）一些人走的是“正路”，实践瑜伽的八个支，但从调息开始（即，删去了禁制和遵行）；（4）一些人走了一条“错路”（vimarga）实践完全的瑜伽，却背离了神（文本肯定是模糊的；可能指的是一种无神论的瑜伽）。

Ekarsya 苦行者有五种：（1）这样的人，他们“走远”（duraga）并且实践一种很接近的密教的宇宙冥想（他们试图通过“实现”潜在于 pingala“脉络”中的宇宙力量，得到与毗湿奴的结合；这种冥想的目的是，经验像宇宙的日，月等这样的意识状态；方法被称为 duraga 是因为，与毗湿奴的结合通过在宇宙轮回中经过而实现）；（2）这样的人，他们“并不走远”（aduraga）并且他们经验到个体灵魂与宇宙灵魂的直接结合；（3）这样的人，他们“经过双眉中间”（bhrumadhyaga），通过迫使 prana 逆行通过五个部位（从脚尖到膝，从膝到肛门），从肛门到心脏，从心脏到腭，从腭到眉心）并使它通过 pingala 142
返回，使他们的灵魂和宇宙灵魂统一；（4）这样的人，他们“不虔诚”（asambhakta）并通过一种经验的冥想实现与宇宙灵魂结合——即，通过用他们的眼看它，用他们的手向它致敬，等等。（尽管他们的名字很奇怪，asambhakta 却是神的真正的神秘崇拜者）；（5）“受到束缚”的人（sambhakta）。

Visaraga 苦行者不可胜数，之所以如此命名，是因为他们“走错误的道路”。在这里，我们无疑面临着一种真正的“左手的”苦行者（vamacari）。为证明他们的起源，文本重复了一个古老的解释：生主神发明了“Visaragas 的教义”，为的是隐藏

真理。其他的印度文本中，也发现了同样的解释，为的是证明这个或那个非道德派系的存在。然而，《Vaikhanasasmartasutra》认识到，这些苦行者实行苦修，知道瑜伽技术，重复咒语，甚至实践某种冥想——但他们“这样做不是为了统一自身和宇宙灵魂。”他们说，宇宙灵魂“在他们心中”。他们有些人寻求解救，同时宣称“冥想并非必需”。其他人说，通过按照对宗教仪式的描述实践宗教仪式，与宇宙灵魂的结合能得以实现。但所有这些矛盾的细节并不使 Visaragas 减少一点异端。我们的文本常常称他们“Visaragas 的野兽”，断言他们此生中不会有解脱，并且无论如何，他们不应被效仿。

我们总结了《Vaikhanasasmartasutra》给出的启示，为的是证实，某种苦行和瑜伽——密教派系的存在远在一种密教教义和文献出现之前。这些是其根源回溯到前吠陀时代的信仰和实践，它们的连续性在印度从不曾被打断，尽管很少有文献提到它们这一事实。[1]

〔1〕苦行者和瑜伽行者的名单在文本中相当经常的出现，但它们通常是简略的。（见附注，III，7）。

第四章　瑜伽的胜利

瑜伽和印度教

在司法神学文献中和《摩诃婆罗多》的道德和宗教部分中都可以看到，瑜伽实践被当作一种高尚的拯救方式逐渐传播。然而，这种渗透的相互各阶段难以确定，它最终将导致瑜伽对印度精神的几乎是完全的征服。我们只能说，我们处理的是这些著作，他们编写的时期处于公元前四世纪和我们纪元的四世纪之间。使我们极感兴趣的一个事实是，瑜伽实践的胜利和流行的神秘信仰的不可阻挡的崛起同时发生。因为这种把瑜伽技术植入印度教的核心发生于正统危机的时刻，即，后者在整体上证明"背教者"神秘主义运动的时刻。在它的扩张过程中，婆罗门教——如同每一种胜利的宗教，——被迫去接受一些原本是外在于或甚至是敌对它的因素。很早，从吠陀时期起，就开始对一些形式的吸收，在这种形式中，土著的，前雅利安的宗教感情找到了表达（湿婆神是一个例子）。但这一时代——即，印度中世纪初（从佛教繁荣到《薄伽梵歌》这一段时期）——吸收占有着令人惊讶的比例。有时我们有一种胜利

的革命的感觉，婆罗门教正统只能向这种革命低头。所谓的"印度教"开始于一个至今仍很少了解的时期，那时，古代吠陀众神被一个湿婆，一个毗湿奴或一个黑天的广为流行所遮蔽。这里没有地方研究这种深刻而巨大的转变。但我们要注意，它的一个主要原因恰是，广大的民众感觉到需要一种更为具体的宗教经验，需要一种容易达到的，具体的，更个人的神秘信仰。事实上，传统的（即，流行的"奇形怪状的"非体系的）瑜伽实践正好提供这种类型的神秘经验。它们嘲讽仪式和神学科学，几乎完全建立在简直没有脱离其生理基础的直接的材料之上。

自然，这种瑜伽技术对正统的逐渐渗透，并非没有遇到某种程度的抵抗。不断有言论出现反对苦行者和"魔法家"的宣传，这些苦行者和"魔法家"声称，如果不坚持他们的特别戒律，无论最终解脱（mukti）还是"神秘法力"（siddhi）都不能得到。不用说，这种抵抗首先出现在由吠檀多的法官和形而上学家组成的正统婆罗门教的官方范围中。两个群体都坚持"金光大道"，以反对瑜伽苦行和沉思技术，他们认为瑜伽苦行和沉思技术在一些情况下被夸大了，在另外的情况下和吠檀多的理想相冲突。摩奴写道："如果他能够置其器官和意识于控制之下，不用进一步用瑜伽折磨他的肉体，他就可以达到他的目的。"[1] 商羯罗也以同样的口吻写作；瑜伽，他警告道，"指

〔1〕《法典》，II，98；G·比勒翻译，《摩奴法典》，48页。甘加纳塔·杰哈，《摩奴法典：摩奴的法典以及美达悌西的〈注疏〉》，卷I，部分．II，363页，追随着美达悌西，把瑜甲陀（yogyatah）译为"通过小心的方式"，但比勒追随的评注者那罗延天和Nandana，给予瑜甲陀的意思是"通过瑜伽的实践"。

向非凡力量的获得”，但“最高幸福并不能由瑜伽之路达 145
到。”[1] 真正的吠檀多论者选择纯粹形而上学的知识。

但这种反动是零星的。事实上，如果吠檀多传统继续把实践仅看作一种获得对魔力的拥有的方式，或至多作为只有形而上学知识才能达到的真正拯救之前的净化，这一点也仍是真实的，即，司法神学论者的大部分确确实实证明这样的实践，并有时甚至赞扬它们。例如，《Vasistha Dharma Sastra》宣称“无论是……通过天天诵读吠陀，还是通过供奉献祭，都不能使二次出生者达到他们由于瑜伽实践而得到的状态。”[2] 这种实践的神奇的净化力量是无与伦比的，“在不累的情况下，如果他按照规定实行三次对呼吸的抑制，他在一昼夜中作的罪业就立即消失了。”[3] 另一种神学司法论著《毗湿奴法典》，确证了瑜伽技术的非凡价值：“一个人冥想什么，他就得到什么：这就是冥想的神秘力量。”的确，立刻就有下文，包括一个重要条件，瑜伽行者的目标必须是获得最终解脱，而非享受他的冥想赋予他“法力”。“因此他必须从他的思想中去除所有可逝的东西，并只冥想不灭的东西。除神我之外没有不灭的东西。实

---

〔1〕对《吠檀多经》的评注，G·Thibaut翻译，《吠檀多经，以及商羯罗的评注》（东方圣典，XXXIV），I，223，298。就他这一方面来说，罗摩努什不否认一个人可以“通过瑜伽知识的力量”知道“三个世界中经过的所有事物”，甚至得到梵天的“直接教导”，确信“心灵的神秘专心”必须通过虔信得到，正如在《薄伽梵歌》中那样；见G·Thibaut翻译，《吠檀多经，以及罗摩努阇的评注》，340页，273页，284页。

〔2〕XXV，7；G·比勒翻译，《雅利安的神圣法律》（东方圣典，XIV），125页。

〔3〕同上，XXVI，比勒翻译，126页。

146 现与他结合之后（通过不断的冥想），他就得到了最终解脱。"[1] 但这恰是《瑜伽经》的主张。

《摩诃婆罗多》中的瑜伽

只有联系到最晚期的对《摩诃婆罗多》的增补，我们才能有理由谈及瑜伽实践的完全印度化；因为在这一非祭司人群中相当成功的史诗中，瑜伽占有重要地位。最近的研究[2] 说明，在主要人物，Pandavas 的身上可以看到吠陀神话的迹象。但是，从作为一部长篇英雄传奇开始——并以这一形式完成于大约公元前十世纪和六世纪之间——《摩诃婆罗多》承受了不计其数的窜改。我们纪元的前两个世纪一般被认为是这样一个时期，在这一时期，大量神秘学的，哲学的和法学的文本被引进这部诗中——有些以整个单元的形式（例如，XII 册，XIII 册），有些作为片段。于是，这种种因素构成真正的百科全书，具有突出的毗湿奴宗倾向。最初增加的一部分（绝对在我们纪元之前）是《薄伽梵歌》（在 VI 册中）；最重要的增补发生在 VII 册中，是《解脱法》，在这些书中，我们发现经常有对瑜伽和数论的谈论。[3]

但我们不应忘记，虽然这些新部分添加得晚，它们却包含有较它们被加入的时期要早得多的传统。关于《摩诃婆罗多》

〔1〕 XCVII，11－14；Julius Jolly 翻译，《毗湿奴的制度》，285－90 页。
〔2〕 斯蒂格·维坎德和 G·迪梅齐著，见附注 IV，1。
〔3〕 见附注 IV，1。

层次的可靠的年表，仍然只是一个可能是虚假的必需之物。在数世纪中，文本上的变化可以看出大体轮廓，但很少有印度学的学者在细节上一致。然而，加给这部诗的道德的和“宗派的”部分，对于印度的宗教和哲学史，有不可估量的价值。一 147
方面，许多与正统婆罗门教并列，并有不可否认的古老性的信仰，在这里表达出来；另一方面，正是在这里，我们遇到印度有神论的第一次的有组织的且胜利的努力。正是《薄伽梵歌》第一次阐述了奥义书的梵天与毗湿奴——一个现在成为至上的神——与他的凡间化身黑天的同一。在《解脱法》中，如同在《薄伽梵歌》和其他段落中一样，也有对数论和瑜伽的经常的提及；但是，我们将看到，这两种学问并不作为系统化的证知，稳定于它们的古典意义。

自然，这些不断的增补损害了整体的统一性。矛盾大量存在。例如，吠陀通常被当作最高权威（pramana）；但我们也读到“吠陀是骗人的”（XII，329，6）。由黑天激发起的毗湿摩的话，有“一种等同于吠陀的权威”（XII，54，29-30）。“恩惠”被置于经文和学院学问（tarka）之上，因为它独自能照亮“秘密的和神秘的真理传送”（XII，335，5）。但一般来说，推理（经文）和手稿（sruti）的揭露被认为足以证明一个真理的正确性（XII，205，19，等等）。霍普金斯收集了大量的资料，并作了分类，以说明记录在《摩诃婆罗多》中，尤其是在他的“伪史诗”部分中的教义和信条。这一总体是复合的，并且不够精致，这是由于它有多个作者，他们往往属于对立的学派；每个作者都试图强加上他自己的宗教概念。我们也不应忘记，有些书，特别是《解脱法》，其拼凑可能延续了几个世纪。然

而，仍有可能较为准确的分离出《摩诃婆罗多》的这种伪史诗部分的理论立场：一方面，它断言了带有神论经验色彩的奥义书一元论；另一方面，它接受了任何并不与手稿传统明显冲突的灵魂得救法。

148 一般说来，它是一个修订过的文献，它的起源不是“大众的”，它的构思使它能达到各种各样的环境。附在《摩诃婆罗多》上的最后一册，实质是一册毗湿奴主义的宣传——这种宣传相当混乱，利用了任何给它以机会颂扬毗湿奴和黑天的事物。有趣的是要提到，瑜伽被自由的运用于支持对他们的颂扬。而在《解脱法》中，瑜伽并不像在波颠阇利那里那样意味着心理心智状态的抑制，；它只是指称任何实践的学科，如同数论被用于指称所有的形而上学知识。造成古典数论体系（它是无神论的）和古典瑜伽体系（它是有神论的）对立的差别在此变得非常模糊，几乎消失了。

《摩诃婆罗多》中的瑜伽和数论

应坚战（Yudhisthira）请求解释两条“道路”之间的区别时，毗湿摩答道：[1]“数论和瑜伽都夸耀自己的方法是最好的方式【karana】……那被瑜伽指导的人立足于一种直接的知觉上【本质上是神秘主义的：pratyaksahetava】；那追随数论的人，立足于传统的教导［sastraviniscayah］。我认为这两种教导都是真的……如它们的教导能被正确的听从，它们都指向最高目

〔1〕《摩诃婆罗多》，XII，110，43以下。

的，它们都有纯洁性，（对欲望的）弃绝和怜悯一切存在的共同点，严守誓言是它们的共同点；但数论和瑜伽中的意见【darsana】是不同的。”[1]

这两种拯救道路的非体系特征是显而易见的。虽然，尤其在《梵歌》和《解脱法》中，我们发现了 prakrti，tattva，mahat 等等这样的技术词语，数论并不在任何地方表现为区分精神与心理心智经验的方法——这是自在黑体系的出发点。在这些文本中数论仅意味着“真知识”（tattva）或“灵魂的知识”（atmabhoda）；在这一方面，它接近奥义书的立场。并非像霍普 149
金斯认为的那样，在这里我们并没有一个数论和吠檀多的观念的混合物，它仅是早于数论和吠檀多体系的一个阶段。也没有必要在《摩诃婆罗多》的某部分中寻找与自在黑的无神论的证知并列的，有神论的数论派别的明确引证。

《解脱法》宣称，在吠陀中（即，在奥义书中）和数论中发现了瑜伽行者的先驱（purahsarah）。用别的话说，奥义书和数论发现的“真理”被瑜伽接受和吸收；因为——无论它有什么意义——这后一个词最重要的是运用于一种精神的技术。《薄伽梵歌》走得甚至更远，并断言，“小孩——而非聪明的人【panditah】——把数论和瑜伽当作直觉谈论。一个人追求任一个，照常会得到两者的果实……把数论和瑜伽看作一体的人的看法是正确的。”[2] 这一立场与《薄伽梵歌》的精神是完全一致的，因为，我们不久将看到，在《摩诃婆罗多》的精髓部分

〔1〕见附注 IV，2。

〔2〕V，4－5；K·T·特朗翻译，63－64 页。

中，黑天试图把所有的拯救方式整合进仅仅一个新的精神综合中。

《摩诃婆罗多》中的瑜伽技术

与数论相反，在《摩诃婆罗多》中，瑜伽指称的是任何把灵魂导向梵天并同时给予无数“法力”的行为，在大多数情况下，这种行为等同于禁制感觉，苦行和各种不同的苦修。瑜伽只是偶尔有黑天在《薄伽梵歌》中给予它的意义——“弃绝自己活动的成果。”这种词义的流动性是霍普金斯在一次详尽的研究中得出的。[1]“瑜伽”有时意为“方法”，[2]有时是“活
150 动”，[3]“力量”，[4]“冥想”[5]或“弃绝”(sannyasa)，[6]等等。这种种不同的意义对应的是一种真正的形态多样性。如果说“瑜伽”一词意味着许多事物，那是因为瑜伽是许多事物。因为史诗是无数苦行的和大众的传统的聚合之处，这些传统都有自己的“瑜伽”——即，它特有的神秘技术。数世纪之内，新的部分加入，使得所有这些形式“古怪”的瑜伽找到了位置(及一种证明)，结果是，史诗变成了一个百科全书。

在大致轮廓上，我们能够区分三类我们的研究可能感兴趣

---

〔1〕“伟大史诗中的瑜伽技术”。

〔2〕例如，《薄伽梵歌》，III，3。

〔3〕《解脱法》，II，682。

〔4〕同上，11，675以下。

〔5〕同上，11，691以下。

〔6〕《薄伽梵歌》，VI。

的资料：（1）涉及苦行（tapas）且揭露与吠陀苦行有密切联系却与瑜伽无关的情节；（2）这样的情节和论述中，瑜伽和苦行同义且都被认为是魔法技术；（3）这样的道德论述和情节中，瑜伽以它自己的哲学表达的术语表达出来。特别是在这第三类的文献中——它们大多包含在《解脱法》中——是我们感兴趣的，因为它们揭露了在其它地方记载不足的瑜伽形式。

例如，我们发现了极为古老的"魔法"实践，瑜伽行者利用这些实践来影响神，甚至恐吓他们。[1] 这种魔法苦行的现象是极古老的：沉默（mauna），极度的折磨（ativatapas），"烘干身体"。这是不仅为瑜伽行者，而且也为国王所用的方法。[2] 为打动因陀罗（ariradhayisur devam），般度（Pandu）单足站立了一天并因此得到三昧。[3] 但这种入定并不表达瑜伽的内容。更恰当的说，它是一种由物质手段促成的催眠，人和神之间的关系仍然在魔法的水平上。在别的地方，瑜伽和纯粹的苦行，是混同的。[4] yatin（苦行者）和瑜伽行者成为等同 151
的术语，并最终都指称任何"热望专一其心灵"的存在（yuyuksat）及其研究对象并非经文（sastra），而是圣音唵的人。无疑，"对圣音唵的研究"指的是与神秘听觉，与特定的魔法套语（dharani）的重复和"吸收"，与魔法等等有关的技术。

但，无论选择那种方法，这些实践被冠之以获得一种力

[1] 见豪尔，《瑜伽实践的开端》，98页以下。在某些流浪苦行者中，我们发现了类似的例子（见上文，136页）。

[2] 《摩诃婆罗多》，I，115，24；I，119，7和34。

[3] 同上，I，123，26。

[4] 例如，同上，XII，153，36。

量，我们的文本称之为“瑜伽之力”（yoga - balam）。它的直接原因是“专一思想”（dharana），这通过“宁静和镇定”（瑜伽镇定之“剑”[1]）[2]和呼吸节律的逐渐减缓而得到。[3]最晚的对《摩诃婆罗多》的添加充满了记忆技术纲要和瑜伽实践的简述。它们大多数反映了传统瑜伽行者的陈词：“一个瑜伽行者献身于伟大誓言（mahavratasamahitah），熟练的把他潜在的精神（suksman 阿特曼）专注于如下之处：脐，颈，头，心，腹，股，眼，耳和鼻，快速的把他的象山一样（大小）的善和恶的行为烧毁，并寻求达到至上瑜伽，他就从（存在的陷阱中）脱身，如果这是他的愿望。”[4]

另一种文本[5]夸大了这些实践的难度，并注意到威胁着失败者的危险：“那伟大的道路【mahapantha】是艰难的，很少有人能走到终点，但某人在进入瑜伽之路（yogamargam）之后放弃他的旅行并回头，他就犯了重大的错误［bahudosa］。”这是在所有魔法活动中都众所周知的内在的危险，如果魔法师没有强大到足以用他的意志压制它的力量并按照他的欲望来指导
152 它的力量，它释放的力量就能够杀死他。瑜伽行者的苦行实践

〔1〕霍普金斯，《印度的伟大史诗》，181页，给出了瑜伽行者必须“切除”的“五罪孽”几种名单。这些名单之一（《摩诃婆罗多》，XII，241，3）的名字是：性欲（kama），愤怒（krodha），贪婪（lobha），恐惧（bhaya）和睡眠（svapna）。有许多不同种类，因为“五罪孽”的主题在印度是非常流行的（它也是佛教所熟悉的；例如，《Dhammapada》，370）。

〔2〕《摩诃婆罗多》，XII，255，7。

〔3〕同上，XII，192，13 - 14。

〔4〕同上，XII，301，39以下。

〔5〕同上，V，52以下。

释放一种非个人的且神圣的力量，与其他魔法或宗教的活动释放的力量类似。

在其它情况中也谈到了瑜伽实践的魔法性质。例如，一种文本说，懂得最多的肉体愉快的人，不是婆罗门，而是瑜伽行者；即使在人间，在他的苦行状态中，瑜伽行者也被光彩照人的女人光顾，但在天上，他将会享受到十倍于他在人间弃绝的快乐。[1]

《摩诃婆罗多》中的瑜伽传说

催眠是众所周知的，我们已经提及 Vipula，[2] 他通过催眠他的师母来保护她。[3] 催眠被解释为“进入另一人的体内，”这是一种极为古老的信仰，它曾激发了无数的故事和神话。瑜伽大师圣人 Usanas，使他自己进入了财神 Kubera 体内，因而成为众神财富的控制者。[4] 另一个情节[5] 是关于 Vidura 在临死时，是怎样离开他的靠在树干上的身体，并进入坚战的体内，后者因而得到了所有苦行者的德行。这是属于魔法传说的一个主题，且特别在不计其数的“进入一个尸体”[6] 的故

〔1〕《摩诃婆罗多》，XIII，107；见霍普金斯，“瑜伽技术”，366 页。豪尔，《瑜伽作为幸福之路》，68 页，引用了一个类似段落：XII，221。

〔2〕同上，XIII，，40－41。

〔3〕见上文，78 页。

〔4〕《摩诃婆罗多》，XII，290，12。

〔5〕同上，XV，26，26－29。

〔6〕见附注 IV，3。

事中得到例证。我们也不应忘记，在瑜伽行者所得到的悉提中，波颠阇利提到了"从一个身体进入到另一个身体"（cittasya parasariracesah）的操作。[1] 在非系统的文本中，比如《摩诃婆罗多》体系的增补部分，把魔法传说的因素与真正的瑜伽
153 技术分开是困难的。[2] 虽然波颠阇利和所有古典瑜伽的代表们认为悉提对解救没有价值，瑜伽行者获得的"魔力"却总是给印度群众以深刻印象。密教不拒斥它们；它甚至不把它们当作人获得神性的直接证据。但悉提在《薄伽梵歌》中没有地位。

《薄伽梵歌》的启示

《薄伽梵歌》，作为最初对《摩诃婆罗多》的实体性插入之一，给予瑜伽以最高重要性的地位，自然，在这一印度精神的杰作中，黑天详述和建议的瑜伽既非波颠阇利的古典瑜伽，也非我们迄今所见到的"魔法"技术的源地，而是一种适应于毗湿奴主义宗教经验的瑜伽——一种其目的是得到神秘统一的方式。如果我们考虑到这一事实，即《薄伽梵歌》不仅代表印度精神的最高点，而且代表对综合的极广泛的努力，在这种努力中，所有的拯救之路被合理化且整合进毗湿奴宗的信仰中，《梵歌》中黑天赋予瑜伽的重要性代表了瑜伽传统的真正胜利。

---

〔1〕《瑜伽经》，III，38。

〔2〕有些段落提到三昧但却是"筹备"，"使……合乎秩序"的非瑜伽意义；"……的方法"；apanitasya samadim cintaya，"设想这种邪恶的一些对付方法"（XIII，96，12；霍普金斯，"瑜伽技术"，337页）。

黑天给予它的强烈的有神论色彩，极大地帮助了我们去理解在整个印度精神中瑜伽所起的作用。这种观察得出两个结论：(1) 瑜伽可以被理解为一种神秘学科，学科的目标是人和神性灵魂的统一；(2) 正是在这一方面——即，作为“神秘经验”——瑜伽被理解和应用于伟大的民众的“分裂宗教”的趋势，在《摩诃婆罗多》的添加中有这种趋势的回响。在这里不必去作对《薄伽梵歌》的细节的分析。[1] 总的来说，黑天向 154
阿周那揭露了“不灭的瑜伽”（yogam avyayam）。他的揭露指出：(1) 宇宙的结构；(2) 存在的特性；(3) 指向最终解脱的道路。但他细心地加上（IV，2)，这种“古代瑜伽”（puratanah yogah）是“最高秘密”，不是一种改善；他已把它教给了 Vivasvat，后者把它揭示给摩奴，摩奴把它传给 Iksvaku。(IV，1)“就这样一步步地，它逐渐为高贵的圣人所知。但那种信仰由长久的时间（的流逝）而丢向了世界。”（IV，2)。[2] 无论何时正法削弱，黑天就呈现自身（IV，7）——即，他以适合于相应的“历史时刻”的方式揭露这种无时间性的真理。用别的话说，如果正如我们不久将看到的，从历史来看《薄伽梵歌》表现为一次新的精神综合，它看起来“新”，仅是在象我们这样被时间和历史所制约的存在的眼里看来。这种考虑适用于任何西方对印度精神的解释；因为，如果我们有权利去重构印度文献和技术的历史，去试图确定它们所包含的改进，它们的进化和它们相继的修正，我们不应忘记，从印度的角度来

〔1〕 见附注 IV，4。
〔2〕 特朗翻译，58 页。

看，一种“揭露”的历史环境只有有限的重要性，一种灵魂得
救的论述在历史层面上的“出现”和“消失”不能告诉我们任
何关于它的起源的事情。根据黑天非常坚决的肯定的印度传
统，种种“历史时刻”——它们同时又是宇宙形成的时刻——
并不创造教义，而只是产生对无时间性的启示的适合的阐述。
这等于说，在《薄伽梵歌》的情况中，它的“改进”由历史时
刻得到解释，这种历史时刻要求的正是这样一个新的且更为广
泛的精神综合。至于在这里我们感兴趣的一点——诗文给予瑜
伽技术的意义——我们只能去想，《薄伽梵歌》的根本问题是
155 确定是否行为也能导致拯救，或者是否神秘冥想是仅有的达到
拯救之路——换句话说，“行为”（karma）和“沉思”（sama）
之间的矛盾。黑天指出，先前对立的两种方式，是同样有效
的，他试图以此解决这一两难处境（它自后吠陀时代起就困惑
着印度精神）。每一个人都可能选择他目前的因缘处境允许他
去实践的方式——不论它是行为还是知识和神秘沉思。正是在
这里，黑天转向“瑜伽”——这种瑜伽尚不是波颠阇利的证
知，但也同样远不是《摩诃婆罗多》的其他部分所谈到的“魔
法”瑜伽。

黑天的榜样

可以说，由黑天揭露的教义的本质包含这种阐述中：“理解我，模仿我！”因为他揭露的任何有关他自己的存在和他在宇宙和历史中的活动的东西，都是要作为阿周那的典范和榜样的；后者发现了他的历史生活的意义，并同时由于懂得了黑天

是什么和作什么而得到解脱。的确，黑天自己坚持神性榜样的典范和灵魂得救价值："无论一个伟人做什么，其他人也做什么。人们追随他接受为权威的事物"（III，21）[1]谈到他自己时，他补充道："对于我来说，在（所有的）三个世界中……没有什么可做的……而我仍然参与到活动中"（III，23）。[2]他立刻揭露了这种活动的深刻意义："因为如果我在任何时间不积极的参与活动，人们就要从各方面跟随我的道路……如果我不实施我的活动，这些世界将被毁灭，我将成为宇宙混乱的和创造物终结的原因"（III，23－24）。[3]

因此阿周那必须模仿黑天的行为——即，首先，他必须继 156
续作为，不使他的消极成为"宇宙毁灭"的原因。但是，为了"像黑天活动一样"活动，阿周那必须懂得神的本质和他的呈现模式。这就是为什么黑天揭露自己——知道了神，人也知道了他必须模仿的样板。黑天起初揭露了，存在和非存在都居住于他之中，且整个创造——从神到矿物——都自他下降（VII，4－6；IX，4－5；等等）。他用他的原质的力量不停地创造世界（IX，8），但这种永恒的活动并不桎梏他（IX，9）；他只是他自己的创造物的观众（IX，10）。正是这种对活动（对羯摩）的明显矛盾的评价，构成了黑天揭露的瑜伽的实质课题；通过模仿创造并支持世界而又不参与世界的神，人将学会做同样的事情，"一个人不能仅由不参与活动来获得对业缘的自由；也

[1] 同上，54页。
[2] 同上，54－55页。
[3] 同上，55页（有改动）。

不能仅凭弃绝而获得完满”，“因为没有人能够保持甚至一刹那不参与某些活动”（III，4－5）。[1] 人禁制自己的感觉活动是无用的；“继续在思想中思考感觉对象的人”——即，人类的大多数——不能成功的使自己脱离世界。即使他从严格的词义上戒绝作为，他的由德激发的（III，5）无意识活动，仍然把他桎梏在世界中并使他停留在羯摩的循环中。

注定要活动——因为“活动胜于不活动”（III，8）——人必须完成预定给他的活动——用别的话说，他的“职责”，由于他的特定处境而无可逃避的责任。“某人自己的责任【svadharma】即使有缺憾，也胜于成功的完成他人的责任［paradharma］（III，35）。[2] 这些特定的活动是由德制约的（XVII，8 以下；XVIII，23 以下）。黑天不止一次重复出自他自己而不桎梏
157 他的德：“我不在它们之中，但它们在我之中”（VII，21）。[3] 这四种姓体系是我用不同的绳索【gunas】创造的，虽然我是这个的门户，把我当作永恒的不活动的人来认识。[4] 人们从所有这些得到的教训是：虽然接受由德创造的“历史处境”（他也必须接受，因为德也源自黑天），并按照那“处境的必然性而活动，人必须拒绝稳定他的行动的价值并因而赋予他特有的处境以一种绝对价值。换句话说，一方面，他必须否定任何人类“处境”的本质论实在性，（因为只有黑天充满着存在）；另一方面，他不应使自己享受“自己活动的果实”。

---

〔1〕特朗翻译，52－53 页。

〔2〕同上，56 页。

〔3〕见 XIV，5 以下，关于德的结构。

〔4〕富兰克林·埃杰顿，I，45。

“作为”和“祭献”

在这个意义上，可以说《薄伽梵歌》试图去“挽救”所有人类的活动，合理化所有世俗活动；因为，正是由于他不再享受它们的“果实”，人就把他的行为转变为祭献——即，转变为有益于维持宇宙秩序的超人格的活动。事实上，黑天提示阿周那，只有其目的是祭献的活动不禁锢人：“因此行动，抛开一切执着（Ⅲ，9）。生主神创造了祭献，为的是宇宙能够呈现，人们能够生活和繁殖（Ⅲ，10以下），但黑天揭露，人也能够参与到神性工作的永恒化中——准确的说，不仅是通过祭献（那些构成吠陀的信仰的），而且是以他所有的活动，无论其本质是什么。对于那参与祭献的人，“所有的活动都被毁灭了”，（Ⅳ，23）。这应被理解为，这意味着他的活动不再“禁锢”，不创造新的羯摩关联。正是在这种意义上，种种不同的苦行者和瑜伽行者“祭献”他们的生理和心理活动：他们使自己脱离这些活动，给予它们一种超人格的价值；这样作之后，“（他们）的全体，由于和祭献的联系，以祭献把他们的罪业毁 158
灭了”（Ⅳ，25-30）。[1]

这种把世俗活动转化为仪式通过瑜伽而成为可能。黑天向阿周那揭露，“活动的人”能够搭救自己——用别的话说，能够逃避他参与世界生活的后果——同时仍然继续活动。“活动的人”这里意味着这样的人，他不能为了通过知识或神秘信仰

〔1〕 特朗翻译，62页。

而获得自由而脱离世俗生活，他必须遵循的唯一规范是：他必须使自己摆脱他的活动及它们的结果——用别的话说，“弃绝他的活动的果实”（phalatrsnavairagya），非人格的活动，没有激情，没有欲望，就象他在代人行事，代替另一个人的位置。如果他严格遵循这一规范，他的行为将不再有播下新的因缘的潜能，不再使他受制于因缘的循环。“放弃全部对活动果实的执着，总是满足，不依赖于任何事物，他就根本没作什么，虽然他参与了活动”（IV，20）。[1]

《薄伽梵歌》的重大的原创性在于它坚持这种“活动的瑜伽”，这通过“弃绝自己活动的果实”（phalatrsnavairagya）而实现。这也是它在印度的无与伦比的胜利的原因。因为从此每一个人都可能希望被解救，由于 phalatrsnavairagya，即使他出于各种各样的原因，必须继续参与社会生活，有一个家庭，担心，工作，甚至作“不道德的”行为（像阿周那，他必须在战争中杀死他的敌人）。平静地，自动地作为，不会被“对果实的欲望所烦忧”，是为了得到一种自我控制和一种大概只有瑜伽能够给予的宁静。黑天教导道，在不受禁制地作为时，一个人仍然忠于瑜伽。这种对瑜伽技术的解释，表现为一种规定，使人可能在使自己脱离世界的同时仍然继续生活和作为于其中。这是《薄伽梵歌》的著作的壮观的综合努力的特征，这种
159 努力试图如它曾调解吠檀多的一元论和数论的多元论一样，调解所有的行业（苦行的，神秘的，积极的，）。但同时，它能够被如此解释的事实也证明了瑜伽的极大的灵活性——这又一次

〔1〕同上，60页。

证明了，它能够使自身适应所有的宗教经验并满足各种需要。

《薄伽梵歌》中的瑜伽技术

除这种每个人都可以达到的，要求弃绝“自己行为的果实”的瑜伽外，《薄伽梵歌》也简要阐述了一种严格意义上的为牟尼利用的瑜伽技术（VI，11以下）。虽然在形式上（身体姿势，注视鼻尖，等等）这种技术仿像波颠阇利描述的那种瑜伽，黑天所谈到的冥想有别于《瑜伽经》的冥想。首先，在此语境中没有提及调息。[1]其次，在《梵歌》中，瑜伽冥想不能达到其至上的目的，除非瑜伽行者专心于黑天。

“灵魂平静而无畏，遵守纯洁之道的誓言，他的心灵坚决而稳定的思想，他必须实践瑜伽，以我为至上目的，这样，他的灵魂坚持专注于冥想，他的心智被控制，瑜伽行者得到一种平静，这种平静在我之内，它的最终边界是涅槃。”（VI，14－15）。[2]以黑天为对象的神秘虔诚（bhakti）赋予他一种较之自在天在《瑜伽经》中所扮演的显然更为重要的角色。在《梵歌》中，黑天是唯一的目标，正是他证明了瑜伽冥想和实践，瑜伽行者正是“专注”于他，正是通过他的恩惠（在梵歌中，恩惠的概念已开始形成，预示了在毗湿奴宗文献中它将经历繁 160

〔1〕《梵歌》（IV，29；V，27）提到了调息，但在这里它是一种替代性的冥想，一种“内化的仪式”，发现于梵书和奥义书时期，而不是一种瑜伽技术。

〔2〕E·Senart如此翻译这一节：“瑜伽行者……得到平息，至上平静，在我之中有它的位置”（santim nirvanaparamam matsamstham adhigaccati）。我们倾向于给一种虽然是较自由的，但对我们来说更接近文本精神的翻译。

荣的发展），瑜伽行者达到涅槃，这并非后期佛教涅槃，也非《瑜伽经》中的三昧，而是灵魂及其神的神秘统一的状态。

一个真正的瑜伽行者（vigatakalmasah“免于”善和恶的“腐蚀”）轻易地达到，由于与梵的接触（brahmasamsparsan）而产生的无限极乐（atyantam sukham）。这种在一个对黑天的辩护的文本中乞求于梵（VI，28），我们不必惊讶。在《薄伽梵歌》中，黑天是纯粹精神，“大梵”只是他的“胎胞”（yoni）。“我即是父，种子的赐予者”（XIV，4）。[1] 黑天是“梵的根据”，正如他是不死的，不灭的，永恒秩序的和绝对快乐的根据一样（XIV，27）。但是，即使在这一语境中，梵被置于原质的“女性”处境，他的本质仍是精神的。牟尼通过瑜伽而达到他（V，6）。与梵的结合导致的“无限极乐”使瑜伽行者可能看到“所有存在中有灵魂（阿特曼），在阿特曼中有全部的存在”（VI，29）。并且，在下一个诗节中，刚好是存在的阿特曼和黑天的统一提供了瑜伽行者和神之间的神秘纽带的基础：“对于那看到我在任何事物之中，并看到我之中有任何事物的人而言，我决不曾失去，对我而言他也不会失去，崇拜我的信仰者居留于所有存在之中，坚持一切是一，他居于我之中，无论他怎样生活”（VI，30-31）。[2] 在《伊沙奥义书》（VI）中，我们发现了刚才所引诗句的同样主题（VI，30），这证明奥义书中含有有神论过度到《梵歌》的趋势，在那里它们达到了繁荣，黑天，这一人格神和真正的神秘经验（bhakti）的源泉，

[1] 特朗翻译，107页。
[2] 同上，71页。

在这里被认同为最早期奥义书的纯粹思辨的形而上的梵天。

然而,《梵歌》并未把最高的颂扬给予彻底摆脱这一世界的痛苦和幻象的瑜伽行者,而是留给了把别人的痛苦和欢乐当 161
作自己的痛苦和欢乐的人(VI, 32)。这是印度神秘主义特别是佛教神秘主义的一个主题,《梵歌》的作者把他的全部同情给予了实践这种瑜伽的人。如果他在此生未能成功,他将再生于一个天才的瑜伽行者的家中,并且,在另一生中将成功的实现他此生中未能实现的东西(VI, 41),黑天向阿周那揭露,仅仅曾经试图过瑜伽之道的事实将使瑜伽行者优越于那限制自身于实践吠陀所预定的仪式的人(VI, 44)。最终,黑天没有忘记说,在拯救之路中,最好的和最可推荐的是瑜伽的方式:"瑜伽高于苦行(tapas),甚至高于知识(jnana),高于祭献"(VI, 46)。[1]

瑜伽实践的胜利至此完成。它们不仅为《薄伽梵歌》——印度精神的顶点所接受;它们被抬到了首要地位。的确,瑜伽被净化掉了最后的魔法痕迹,(严格的苦行,等等),并且,它的最重要的古老技术调息,被降至极低的地位。的确,冥想和专心在这里变成一种与神的神秘结合的工具,这个神揭示自身为一个人。然而,瑜伽实践被毗湿奴主义的神秘的和虔诚的趋势[2]所接受并证实,这些实践在印度,有相当的大众性和普遍性。对于全部的印度教而言,黑天的论述等于一种确认,

---

〔1〕解释过的。

〔2〕例如,见非常重要的派别,Pancaratras(薄伽梵派)中,瑜伽的地位,附注IV,5。

瑜伽技术被当作一种获得与一个人格神的结合的纯粹的印度方式。绝大多数的在印度和其它地方发行的现代瑜伽文献在《薄伽梵歌》中找到了其理论依据。

第五章 佛教中的瑜伽技术 162

走向涅槃之路和传授的象征

在其研究和苦行的时期，释迦牟尼曾了解到数论的教义和瑜伽实践，Arada Kalama 在毗舍离教授一种前古典的数论，Udraka Ramaputra 论述了瑜伽的基础和目标。[1] 如果说佛陀拒斥了这位大师的教导，那是因为他已超越了他，自然，大多数正经文本声称，在觉悟者与他的师父及同时代人之间有不可缩短的距离。这是一种需要纠正的论辩的立场。佛陀自己声称，他曾"见到古时的方式并追随过它。"[2]

"古时的"，无时间性的方式即解脱的，不死的方法，它也是瑜伽的方式。早在 1900 年，Emile Senart 写道，佛陀并非全部拒斥印度的苦行和沉思传统；他完成了它们："在瑜伽的地面上升起了佛陀；无论他能够为它带入了何种改进，瑜伽的

〔1〕见马鸣，《佛行经》，XII，17 以下；同一作者，《Saudarananda》，XV－XVII；《中部经典》，I164 以下。

〔2〕《相应部经典》，II，106。见 A·K·库马拉斯瓦来，《印度教和佛教》中的其它参考资料，45 页以下。

土壤是他的思想形成之所。”[1]

163 觉悟者反对婆罗门教的仪式，同样也反对夸大的苦行和玄学思辩。因此他重复并强化这种已经形成体系的批评，这种批评是对被奥义书沉思僵化的仪式和过分的苦行（tapas）的；但他也反对这种声称——主要由古典奥义书代表的——即，拯救只能通过形而上学知识的道路获得。最初看来，佛陀显得拒斥婆罗门教正统和奥义书的思辩传统并不亚于他对无数印度社会的边缘的神秘——苦行“异端”的拒斥。然而，佛教的中心问题——苦难和自苦难的解放——是印度哲学的传统问题。佛教的戒制，sarvam dukham，sarvam anityam，“一切皆痛苦，一切皆流逝。”同样能被数论瑜伽和吠檀多接受（实际上也是如此）。

佛陀反对正统教义和苦行——沉思的派别，而同时又采纳了他们的前提和技术，如果我们考虑到，他的目的是超越在他的时代现存的所有的哲学论述和神秘规定，为的是使人摆脱他们的控制并使他走上通向绝对之“路”，这种看起来矛盾的立场，就能够较好的理解。如果他接受了前古典数论和瑜伽的人的观念和心理心智生活的观念都要接受的不留情的分析，那是因为，“自我”和那虚幻的实体，人类灵魂无关。但佛陀走得比数论和瑜伽更远，因为他不愿假设存在一个神我或一个阿特曼。的确，只要人尚未“觉悟”，他就否定讨论任何绝对原理的可能性，正如他否定有一种更为近似的对真正自我的经验。

---

〔1〕“佛教和瑜伽”，《宗教史综述》，XLII（1900），348。关于瑜伽和佛教之间的关系，见附注 V，1。

佛陀类似地拒斥了奥义书思辨的论据——假设一个梵，一个纯洁，绝对，不死，与阿特曼同一的永恒精神——但他如此做是因为，这种理论可能满足了理智并因此妨碍人的觉醒。

更为仔细的检验显示，佛陀拒斥了所有同时代的哲学和苦 164
行主义是因为，他认为它们是思想的谬论，在人和一个真正无限的绝对实在之间插入了一个屏风。他并无意向去否定一个最终的，无限的实在，这一实在超越宇宙和心理心智现象的永恒流动。但一些正经文本证明，他在这个主题上很小心，说的很少。涅槃是最高意义上的绝对，asamskrta——即，它既非是生成也非构成，它不可还原，是超越的，超越于全部人类经验。"坚持认为涅槃不存在是没有结果的，因为它不是知识的对象是。——当然，涅槃不象色彩，感觉，等等那样被认识，它的认识不像感觉器官被认识那样，间接的通过它的活动，。然而它的本质和它的活动……是认识的对象……瑜伽行者进入冥想……开始意识到涅槃，意识到它的本质，它的活动。当他从沉思中出来之后，他叫道："噢！涅槃，毁灭，平静，优秀，逃脱！瞎子不能因为他们看不到蓝色和黄色，就有权利说那些有视力的看不到颜色和颜色不存在。"[1] 涅槃只能被"圣人的眼睛"（ariya cakku）"看到"——即，用一种不再参与可灭世界的超越的"器官"。佛教的问题，同其它的教导一样，是指出一条道路，并创造一些手段以便这种揭示无限的超越器官能够

[1] 《Samghabhadra》，自L·德·拉·瓦雷·普散，《涅槃》，73－74页。见觉音，《清净道论》，C·A·F·里斯·戴维斯，507页："一个人不能因为傻瓜想不到，就说某物不存在。"

被得到。

我们必须记住，佛陀的启示是送给苦难者的，送给陷于轮回之网的人的。对佛陀来说，正如对于瑜伽的所有形式那样，拯救只能作为个人努力的结果，对真理的具体接受的结果而被得到。它既非一种理论，也非逃到这种或那种苦行努力中。
165 “真理”必须被理解且同时被经验地认识。事实上，我们将看到，两条路上都有危险；“理解”有仅仅陷于沉思的危险，“经验知识”可能会压倒入定，但是，就佛陀而言，只有通过涅槃，一个人才能被“拯救”——即，通过超出世俗人类经验的层面并重建无限的层面。用别的话说，一个人被救只有通过对这个世俗世界死去并再生为一种无法定义或描述的超人类生命。

这就是为什么死亡，再生和传授的象征持存于佛教文本之中。僧侣必须为自己创造一个“新的身体”，像别的传授中一样，在“死”之后被“再生”。佛陀自己宣称道：“而且，我向我的门徒指出了一条路，通过这条路。他们使这一身体（由四种元素构成）中产生了另一个心灵创造的身体（rupim manoyam），肢体具全，并有超越的能力（abhinindriyam）。正像一个人把箭从箭囊中——或是一条蛇从蛇蜕中——或是剑从它的鞘中——抽出来时，认识到箭，蛇或剑是一个事物而箭囊，蛇蜕或剑鞘是另一事物，”[1]等等。传授的象征是显而易见的；蛇的形象和它蜕掉的皮是神秘死亡和复活的最古老象征之一。并

[1]《中部经典》，II，17；罗伯特·查斯谟斯翻译，《佛陀言论续》，II，10。

且出现于婆罗门教文献之中。[1] 阿难·库马拉斯瓦米曾指出，佛教的圣职任命继续了吠陀的传授（diksa），并在总体上依附于传授的图式。僧侣放弃了他家族的姓名，成为“佛陀的儿子”（sakyaputto），因为他“出生于圣人中间”（ariya）：因此迦叶在谈到他自己时，说：“有福者天生的儿子，生具其口，生来就是达摩，仿照达摩的形象，且是达摩的继承者，”等等。[2] 古鲁作为传授师父的重要性在佛教中并不小于在任何 166
其它的印度灵魂得救学中。

佛陀教授相对人类局限，即相对于桎梏和苦难而死亡的方式和手段，以便再生于自由、极乐和涅槃的无局限状态。但他不愿谈论那种无限状态，以便他不会不公证地对待它。如果说他攻击了婆罗门和游方僧（Paribhajakas），那恰是因为他们太多地谈论了不可表达的东西并声称他们能够定义自我（阿特曼）。对于佛陀来说，“坚持认为阿特曼存在，真实，永久，是错误的观点；认为它不存在是一个错误的观点。”[3] 但如果我们读到他关于解放的，涅槃了的人的言论，我们将看到后者在所有方面仿像非佛教的 jivan - mukta，“活着而解脱了的”人。他“即使在此生中，也割绝了［nicchata］，涅槃了（nibhuta），认识到自身的快乐，在他的灵魂与梵的统一中生活着。”[4] 引用这一文本的 L·德·拉·瓦雷·普散，把它与《薄伽梵歌》，V，

〔1〕《Jaiminiya Brahmana》，II，134，等等。
〔2〕《相应部经典》，II，221；库马拉斯瓦米，“一些巴利词”（《哈佛亚洲研究期刊》，IV【1939】），144 以下。
〔3〕婆数盘豆，引用于拉·瓦雷·普散，107 页，注 2。
〔4〕《增支部经典》，II，206。

24作了比较。“除身体内部之外，他找不到快乐，高兴和光亮，与梵同一的瑜伽行者，达到了梵天的涅槃［brahmanirvanam］。”在这里我们看到，在何种意义上佛陀延续了印度的苦行——神秘传统；他信仰一种“生活中的解脱”，但他拒绝描述它。“如果说佛陀不愿说明他对解脱的人这一主题的观点，这并非因为圣人不存在，甚至在生活中，而是因为关于解脱者无话可说。”[1] 关于生前解脱者（或，在佛陀的语言中，涅槃了的人）全部能说的就是，他不属于这个世界。“如来不能指称为物质，感觉，观念，意志，知识；他已摆脱了这些指称物；他深刻，不可度量，不可了解，像大海一样，你不能说；“他是，他不知，他是也不是，他非是且非不是。”[2] 这恰是
167 否定的神秘主义和神学的语言；它是奥义书中的有名的neti，neti！。

明慧（Jhanas）和等至

为达到无条件状态——用别的话说，彻底的相对这一世俗的，痛苦的，虚幻的世界死亡并再生（在另一“身体”内！）于使达到涅槃成为可能的神秘生活——佛陀采用了传统的瑜伽技术，但修正了它们，加上了一种“领悟”真理的深刻努力。我们要注意，佛教苦行和冥想的初级阶段类似《瑜伽经》和其他古典文本推荐的那些苦行和冥想。苦行者应挑选一个隐蔽的

〔1〕拉·瓦雷·普散，112页。
〔2〕《相应部经典》，IV，374。

地方（树林中，树脚下，洞中，坟地里，或甚至是露天的草堆上），采用坐法的姿式，开始他的冥想。“抛开对世界的渴望，他收束住无欲望的内心，并净化掉他心灵中的贪欲。抛开恶意的腐坏，他收束内心摆脱仇根，慈悲和怜悯一切生灵，并净化掉他心灵中的恶毒。抛开懒散和迟钝，他约束自己不沾染两者；意识到光明，注意力集中且镇定自若，他净化掉他心灵中的懒散和迟钝……抛开怀疑，他约束自己象一超越困惑之人；再不犹豫何者为善，他净化掉他心灵中的疑虑。”[1]

虽然包含“道德”因素，这种冥想本意并非是伦理的。它的目的是净化苦行者的意识，使其为更高的精神经验作好准备。瑜伽冥想，正如佛陀在《长部经典》中的一些文本中所解释的那样，确定的指向“再造”苦行者的意识——即，指向为他创造一种新的对他的精神生活以及甚至他的生物生活的“直接经验”。通过他所有的具体行为——步态，身体姿态，呼吸， 168
等等——苦行者必须具体地再发现被导师揭示的真理，换句话说，他把自己的全部运动和行为转化为冥想的托词。《Maha Sattipatthana Suttanta》[2]强调，在为自己的冥想选择一个固定地点之后，比库应意识到他此前机械的、无意识的实施的所有那些身体的行为。“他长吸气一次，让他意识到；他长呼气一次，也让他意识到［等等］……他实践时应有这样的思想，‘我呼气时……我吸气时，要意识到我的整个身体。’他实践时

〔1〕《Udumbarika Sihanada Suttanta》，《长部经典》，III，49；T·W·和C·A·F·里斯·戴维斯翻译，《佛陀言论》，III，44。也见《言论》，II，327以下；《毗奈耶文本》，I，119，等等。

〔2〕《长部经典》II，327以下。

要想‘我要呼气平静……我要吸气平静我的机体，’等等。[1]

这一过程不仅是一种调息训练；它也是一种对佛教“真理”的冥想，一种对物质的非实在性的永恒的经验。[2] 因为那是这种冥想的目的——彻底的吸纳根本“真理”，把它们转化为一种“连续的经验”，通过僧侣的整个存在使它确确实实的分散。因为同一文本《长部经典》（II，292）以后声称：一个比库，“无论他离去还是回来，无论他注目还是看着别处，无论他收回还是伸开［他的肢体］，无论他穿的里袍，外袍或bowl，无论他在吃，喝，嚼，休息，还是他在听从自然的召唤……在行走中，站立，坐下，睡眠，观看，谈话，或保持认默，他知道自己在干什么。”[3]

169 易于理解这种清醒的目标。无论他在做什么，比库必须总是认识自己的身体和灵魂，以便他可以不断地认识现象世界的脆弱性和“灵魂”的非实在性。《Sumangala Vilasini》的评注从这种对身体活动的冥想推出了如下结论：“他们说那是一个生命实体在散步，一个生命实体在站立；但有散步或站立的生命实体吗？没有。”[4]

---

〔1〕里斯·戴维斯翻译，《言论》，II，328。

〔2〕我们给出评注者对文本的解释：“瑜伽行者必须问自己：‘这些呼气和吸气的基础是什么？它们以物质为基础，而物质就是物质身体，物质身体就是四元素，’等等。（H·C·Warren，《佛教的翻译》，355页，注1。）那么，在这里，我们有一种从对人体的分析理解出发的，对呼吸节律的冥想；这是理解身体的复合，“痛苦”和流逝本质的托词。这种“理解”支持并合理化了冥想，因为它揭露了生活的非实在性，并迫使苦行者坚持拯救之路。

〔3〕里斯·戴维斯翻译，《言论》，II，329。

〔4〕Waren，358页注。

但这种对自己一生的永恒的关注，这种摧毁由一种关于“灵魂”的错误概念创造的假象的技术，只是基础性的东西。真正的佛教冥想开始于对四种称为明慧（见梵语 dhyana）的心理状态的经验。

我们并不确实知道佛陀选择并实践的是何种冥想技术。相同的阐述常常被用于表达不同的内容。（我们可以想到贯穿印度文献的瑜伽一词的烦人的种种不同的含义。）然而，有可能的是，至少一部分佛陀所用的冥想技术被他的门徒保留并被古老的苦行传统相传。在一个师父的直接教导扮演着如此重要角色的传统中，如此丰富且协调的精神训练的整体如何会失传，或者它如何会遭受窜改？但，根据卡罗琳·里斯·戴维斯搜集的文本，[1] 可以明确，佛陀是一个热烈的经验主义者，并且他并不通过他实践的明慧追求宇宙灵魂（梵）或是神（自在天），也不提倡其他人追求它们。对他来说，明慧是一种“神秘”经验的手段，一种接近超感官实在的方式，并非一种神秘统一体。这种瑜伽经验使僧侣为一种其最终目的是涅槃的“超级知识”（abhijna）作好准备。

正是在《Potthapada - sutra》（10 以下）[2] 中，佛陀冥想的 170
技术得到阐述，如果不是第一次的话（这是极有可能的），至少也是以最清晰的方式。我们从这一重要文本中长长的抽取几

〔1〕“早期佛教禅定”，《印度历史学季刊》，III【1927】，689 - 715。
〔2〕《长部经典》，I，182 以下。

段："当他（比库）认识到这五种障碍［nivarana］[1]已被他自内部抛开，他内心就升起一种喜悦，他就感受到一种愉悦，他是这样欢乐，如此欣喜，他的心境都变得轻松了，他是这样轻松，充满了一种平静的感觉，他的心就停留在这种平静中。接着他远离了欲望，疏远了邪恶的意向，他进入并停留于第一次狂喜［明慧］……一种由隔绝产生的愉悦和轻松状态［viveka-ja，"产生于孤独"］，此时推理和研究在进行。接着，他从前有的欲望的……观念就消失了。于是在他的内心升起一种微妙的，但是实在的，对由隔绝而产生的愉悦和平静的意识，他变成为这样一个人，对他来说，那种观念是有意识的存在的。

接着，"抑制所有的推断和研究，［比库］进入并停留于第二次狂喜［明慧］中……一种愉悦和轻松的状态，它是由专心［三昧］[2]的宁静产生的，是当没有推理或进行研究时，一种心灵提升到的状态，一种内心的放松。接着那微妙的却是实在的，由脱离而产生的对愉悦和平静的意识，就是他刚才有的那种，消失了。然后产生了一种微妙的，却是实在的，由专心产生的对愉悦和平静的意识。他变成为一个意识到那个的人。"

然后，比库"远离愉悦，变得平静；并且，他用心并自若的在自己的身上体验到那种阿罗汉［arya］谈到的轻松，他们

---

〔1〕根据《长部经典》，I，71，五种 nivaranas 是耽于声色，怨恨，心灵和身体的懒惰，心灵和身体的激动，怀疑。这种列举是不同的。比较《摩诃婆罗多》中的"五罪孽"，XII，241，3以下（霍普金斯，《伟大史诗》，181页）。

〔2〕佛教文本的三昧，虽然是一种与《瑜伽经》中的类似的平衡却没有它在波颠阇利的手册中那样的地位。三昧在这里似乎是进入涅槃的准备阶段。见附注 V，2。

说的是：‘平静而自若的人非常轻松。’于是他进入并停留于第 171
三次狂喜之中……［明慧］。接着，他刚才有的，微妙而实在的，对由专心产生的愉悦和平静的意识消失了。接着产生了一种微妙的，但仍是实在的，对平静的极乐的认识。

在那之后，比库“由于抛开轻松和痛苦这样的东西，由于抛开他以前感觉到的任何愉悦，任何欢欣，进入并停留于第四次狂喜……［明慧］，一种纯粹的自若和宁静［sati］的状态，没有痛苦也没有轻松。[1]然后那微妙的，但却是实在的，他刚才有的对平静的极乐的意识，消失了，接着他产生了一种微妙的，但却是实在的，对痛苦的缺失以及对轻松的缺失的意识。他变成了一个意识到那个的人。”[2]

关于这四种明慧的主题，我们不再加上更多的文本。[3]在已给出的段落中，几个阶段被定义得很清楚：（1）净化心灵和感觉的“诱惑”——即，使它们与外部力量隔绝：简言之，首先达到意识的自主；（2）抑制心灵的争论功能，达到专心，对已纯净意识的完全掌握；（3）悬置与可感世界和与记忆的全部“关系”，达到一种安静的清醒，除“存在的意识”之外没有任何其他内容；（4）整合“对立面”，达到“纯粹意识”的极乐。

---

〔1〕从生理上看，四种明慧的特征是呼吸的抑制，assasa - passasa - nirodha；保罗·奥尔特麦尔，《佛教神学》，364，注 2。

〔2〕《长部经典》，I，182 以下；里斯·戴维斯翻译，I，247 - 49。

〔3〕见《中部经典》，I，454 以下；婆薮盘豆，《阿毗达摩俱舍论》，L·德·拉·瓦雷·普散翻译，IV，107；VIII，161。Giulio Evola，《La Dottrina del risveglio》，220 - 25。关于伪禅定，见附注 V，3。

但旅程并不在此终结。明慧之后是四种其他的精神训练，称为等至，“成就”，它使苦行者为最终的“平衡”作好准备。
172 尽管文本对它们做了详细的描述，这些“状态”仍难以理解。它们对应的经验，不仅远非日常意识的，而且远非西方人所能理解的超理性（神秘的或诗意的）经验。然而，把他们解释为催眠的抑制作用是错误的。我们将看到，僧侣在冥想过程中的清醒状态常常被证明；另外，催眠的睡眠和恍惚是印度关于冥想的文本完全熟悉的障碍，并且它们常常警告有抱负者小心它。四种最终的禅定（在苦行主义的语汇中是等至）被描述如下：“又一次……比库由于超越了对形式的意识，由于结束了对阻力的感觉［patigha，这种接触是所有感觉的来源］，由于不注意差别的观念，想道：“空间是无限的，”达到并停留在这样的思想状态，在其中心灵只关注于空间无限的意识……又一次……由于大大超越了空间的无限的意识，想道：“认识是无限的，［他］达到并停留于这样的精神状态，在其中心灵只关注于认识的无限性［N. B.，一旦它不再局限于感觉的和心智的经验，意识就证明是无限的］……再者，由于大大超越了对认识无限性的意识”，想道：“没有真正存在的事物，［他］达到并停留于这样的心智状态，在其中心灵只关注于事物的非实在性［akincannayatana，‘虚无’］。然后他刚才有的，对无限认识范围内的所有事物的感觉消失了。在他身上出现一种微妙却仍是确实的，他的思想的对象是非实在的意识。他就变成一个意识到那个的人。”[1]

---

[1] 《长部经典》，I，183以下；里斯·戴维斯翻译，I，249－50。

利用晚期佛教文献中的丰富文本，来评论每一个这种阶段是无益的，除非我们有兴趣去重建佛教经院主义的心理学和形 173
而上学。[1] 但既然这里我们关注的实质上是冥想的形态，我们将前进到第九个也就是最后的等至。“于是从……比库是在某种意义上由自己带来的有意识的［由于在禅定中，他不能接受外来的思想；他是 sakasanni］时刻起，他从一个阶段到下一个……直到他达到意识的顶峰。当他在顶峰是可能会想到：“只要思想就是低级状态，不思想要更好，如果我继续思想和想象，[2] 我曾经达到的这些观念，这些意识状态，将消失，但其它的，较粗糙的一些将出现。因此我不再思想和想象。”他就不再思想。而对于那不再思想也不想象的人来说，他曾有的观念，意识状态，就消失了；也没有其它的比它们粗糙的出现。于是他陷于入定。”[3] 另一个较晚时期的文本，更直接的指出了第九个且是最后的等至的较大的重要性：“令人起敬的僧人，获得了由所有意识知觉的停止造成的等至。获得了它的比库不再有什么事情可做。”[4]

瑜伽行者和形而上学家

据观察，这些禅定和等至与古典瑜伽中的有想和无想三昧的不同阶段有不止一处共同点。的确，佛教徒们自己承认，瑜

---

〔1〕 见附注 V，4。

〔2〕《Abhisamkhareyyam》，大概是“完善”或“计划”。（里斯·戴维斯注）

〔3〕《长部经典》，I，184；里斯·戴维斯翻译，I，251。

〔4〕 Santideva，《Siksasamuccaya》，Cecil Bendall 编辑，48 页。

伽行者和非佛教的苦行者能达到四种禅定和四“成就”，甚至是那最后的，“无意识的”的等至（asamjnisamapatti）。然而，当这第九个等至被非佛教徒得到时，他们否认它的真实性。他
174 们认为，“毁灭意识和感觉的等至”（samjnaveditanirodha samapatti）是佛陀的一个发现，并构成与涅槃的联系。[1] 事实上，如果他们禁止涅槃向非佛教徒开放，同时仍承认他们的明慧的正确性，这毫无疑问是因为这些“异端”并不认识佛陀所揭示的真理。换句话说，无限不能仅靠神秘冥想达到；达到无限之路必须被理解，否则追求者将有停留于这个或那个“天上”的危险，同时却认为自己达到了涅槃。

这就把我们带到了“认识”的和“神秘经验”的问题——一个注定要在佛教史中起根本作用的问题（但也仍在整个印度精神史中有极大的重要性）。这两种趋势——即，经验主义者的（jhains）——如果我们可以这样表述的话——以及“思索者”的（dhammayogas）是佛教的两种一贯的内容。正经文本很早就试图使它们一致起来。L·德·拉·瓦雷·普散曾几次使我们注意《增支部经典》（III，355）的一部经，这本经说道：“献身于狂喜的僧人们［jhains］指责忠诚于教义的人［dhammayogas］，反过来也是一样。相反，他们应互相尊敬。的确，很少有人用他们的身体接触（即，“认识”，“经验”）不死的因素［amata dhatu 即，涅槃］来度过时间。也很少有人看到深刻的实在，以般若，以理智来洞察它。”文本强调两条道路的极

[1] 关于所有这些，见拉·瓦雷·普散，“Musila et Narada”（《中国与佛教的结合》，V【1937】），210 页以下。

端困难，这两条道路是：认识，以及通过冥想的经验。这是正确的——因为，的确他们很少有人有涅槃的经验；同样也很少有人“看到”实在本身和——通过理智的洞察——赢得解脱。在时间的流逝中，所有以“经验的”方式来达到佛陀的方法将变得等同，学习并懂得正经的人吸收佛陀的“法身”；参观装有启蒙者遗骸的窣堵波的朝圣者，得以接近同一佛陀的神秘结 175
构的身体。但在佛教的第一阶段，出现的问题与数论瑜伽出现的问题是同样的：那一个具有第一性，“理智”还是“经验”？

有充分的证据证明，佛陀总是把知识与一种瑜伽形式的冥想经验紧密联系。对他来说，只要知识并不以它的个人经验的形式“实现”，它就没有什么价值。至于冥想经验，证明它的是佛陀发现的“真理”。例如这一陈述：“肉体是可灭的。”只有通过冥想一具尸体，一个人才能接受这一真理。但对一具尸体的沉思如果不以一个真理（这一身体是可灭的；所有的身体是可灭的；除佛法之外别无拯救，等等）为基础，就没有拯救的价值。佛陀揭露的全部真理必须以瑜伽的模式加以验证——即，必须被冥想和经验。

正是由于这一原因，阿难，佛陀最亲信的门徒，虽然学问无人可比（根据《Theragathas》，v. 1024，他学到了八万二千种佛陀本人的法和两千种同门的法），仍然被排除在教会之外；他不是一位罗汉——即，他不曾有一种完全的“瑜伽经验”。“就 sthavira 阿难而言，他听到，记住，背诵并且冥想过各种各样的经，他的智慧［般若］是广大的，然而他的思想专心［citta samgraha］是很差的。事实上，一个人必须统一这两种品质，以便获得（要求）消灭不洁的状态［罗汉果］。”31 在

《相应部经典》中的一个著名文本对照了 Musila 和 Narada，他们各代表了佛教完满的一个特定档次。两者都拥有同样的知
176 识，但 Narada 并不认为自己是一个罗汉，因为他尚未自亲身经验到“与涅槃的接触”。他解说如下：“朋友，这好比丛林小径上有一口井，并且没有绳子和汲水的人。一个人从此路过，他因为热而疲累，热到了极点，疲劳不堪，颤抖，口渴。他低头向里看。他肯定会有这种知识：——水！——然而他并不处于接触到它的地位。”[1]

根据《增支部经典》（III，355）两种方法——“经验论者”的（jhains）和“思辩者”的（dhammayogas）——是得证罗汉果同样地不可缺少的。因为激情，“不洁”（klesa），要分为两类：（1）“理智的 klesa，‘看法’［drsti］，‘错误’，异常［moha］：对“我”的信仰，等等；（2）情绪的 klesa，这在我们的语言中是‘激情’——即，厌恶和欲望。消灭‘错误’并非去消灭‘激情’；苦行者认识到令人愉悦事物的非永久性和有害性的特征，这一事实并不能阻止他继续认为它们是令人愉悦的并欲求它们”。[2] 那么“经验”，是拯救所不可少的。但另一方面，由四种明慧和等至给予的“经验知识”，除非被“智慧”照亮，否则并不导向涅槃。某些资料甚至坚持，“智慧”自身就能确保涅槃的获得，而没有任何必要求助于“瑜伽经验”。例如，Harivarman 认为，只有专心（三昧）是必要的，

---

［1］《The Book of the Kindred Sayings》，C·A·F·里斯·戴维斯和 F·L·伍德沃德翻译，II，83，见拉·瓦雷·普散，“Musila 和 Narada”中的其它文本，191 页以下。

［2］拉·瓦雷·普散，“Musila 和 Narada”，193 页；见 Lamotte，213 页。

而排除了其它的冥想训练（samapatti）。有这样的阿罗汉，他们不拥有五种 abhijnas（“魔力”）的任何一种就进入了涅槃，但没有一个达到者不拥有“邪恶消失的知识”（asravaksaya），只有这种知识能够给予圣洁性。但 Harivarman 出示了一种反神秘，反狂喜倾向的证明，34 这在别的资料中也可见到；例如 177
根据阿毗达摩的理论，projnavimukta，“干燥的圣人”，由智慧（般若）而达到解脱的人，获得涅槃的方式恰是相同于有 nirodhasamapatti 的经验者。[1] 在这种对“干燥的圣人”的保卫中，神学家和形而上学家这一方面，很容易去神化对瑜伽的过度的抵制。我们以后将讨论这一点。

“魔力”

此时，我们要注意，走向涅槃之路——正如在古典瑜伽中，走向三昧之路——导向对“魔力”（siddhi，巴利文 iddhi）的拥有。事实上，对佛陀来说（正如以后对波颠阇利那样），这产生了一个新问题。一方面，“法力”是传授的过程中不可避免的获得的，并且，正因这一原因，构成了僧人精神进展的有价值的证据；另一方面，它们加倍地危险，因为它们以一种虚荣的“对世界的魔法掌握”来诱惑僧人，另外，有可能在不信者的思想中引起混乱。因为 iddhis 不可避免，它们确实构成了僧人忙于为自己创造的“神秘身体”的新的经验范畴。我们必须记住，佛教的僧侣，像婆罗门化的或“异端”的瑜伽行者

〔1〕同上，215 页。

一样，必须相对于他的世俗生活死亡，以便再生进一种无限制的状态。事实上，在生理的，心理的和精神的层面上，相对于世俗局限的死亡呈现为一系列神秘经验和魔力，这至少宣布了内行者由局限向自由的过渡。iddhis 的拥有并不等同于解救；但这些“魔力”证明，僧人处于消除自己局限的过程中，他已悬置了自然规律，在这种自然规律的轮齿中，他被挤压，注定要永远遭受因缘决定论。结果，对 iddhis 的拥有本身并非是有害的；但僧人必须小心，不要屈服于它们的诱惑，最重要的是
178 必须避免在非入门者面前演示这种力量。我们将很快看到，佛陀为禁止 iddhis 的使用和展示找到了什么理由。

我们提醒读者，“魔力”是五类“超级知识”（abhijna）之一，它们是：（1）悉提；（2）神眼（divyacaksus）；（3）神听（divyasrotra）；（4）对别人思想的知识（paracittajnana）和（5）对前生的记忆（purvanirvasanusmrti）。这五种 abhijnas（在巴利文中是 abhinna）没有一种有别于非佛教的瑜伽行者使用的“力量”。[1] 即使是使获得它们成为可能的冥想的初级阶段也类似于非佛教瑜伽中的那些：思想纯洁，平静，等等。“他的内心因此宁静，变得纯洁，透彻，有教养，免于邪恶，灵活，乐于行动，坚定且沉着，他把他的心灵运用且致力于那异乎寻常的礼物［iddhi］的模式，他享受着那异乎寻常之礼物的种种模式——他从一变为多，变为多后又变为一；他变得可见或不可见；他行走到一堵墙或一堵垒或一座山峰的另一边；感觉不到阻挡，就像在空气中通过；他向上或向下穿透固体的土地，

〔1〕见附注 V，5。

就像在水中通过；他漫步水上，并不落入水中，就像在固体的地面上；他盘腿在天空通行，就像鸟儿使用翅膀；即使是月亮和太阳，虽然它们极为有力，极为强大，他也用他的手去接触和抚摩；他在体内甚至达到了梵的天空……用那超出人耳的清楚的天耳，他听到了人间和天上的声音，不论远还是近……他用他自己的心穿透其他存在，其他人的心，他认识了他们。他的心因此宁静｛等等｝，他把他的心灵指向并致力于他以前的时间状态的记忆的知识。"[1]

在《Akankheya－sutta》中也给出了同一个法力的清单；对每一种 iddhi，必须实践一特定的明慧。"如果一个布道者［比库］，啊，布道者，说出如下一个愿望：'让我练习各种魔力 179
——让我从一变为多，让我从多变为一……让我与我的身体一起甚至达到梵的世界；'那么他必须戒律精严，使他的思想达到一种沉寂状态，勤奋地实践入定，等等"。[2] 以这种方式，一个人就获得了神听，猜测到别人的内心中的事情，认识前生，看到存在者如何从一种存在状态过渡到另一种，等等。

这一系列的悉提（= iddhis）绝大部分是老一套，它们出现在所有的印度苦行和神秘主义文献中。[3] 佛陀时代的瑜伽行者拥有这样的"神秘法力"，佛陀不怀疑它们的瑜伽狂喜的真实性，更不怀疑它们的真实性。但佛陀并不鼓励他的门徒去追求悉提。真正的问题是解救，对"法力的拥有包含着这样的

---

〔1〕《Samannaphala－sutta》，87 以下（《长部经典》，I，78 以下）；里斯·戴维斯翻译（有改动），I，88－90。

〔2〕《中部经典》，I，34 以下；Warren，303－04 页。

〔3〕见上文，85 页，波颠阇利保存的名单。

危险，即它可能使僧人偏离他起初的目标，涅槃。为反对同时代神秘主义和魔法方面的过渡，佛陀从不忘记提醒他的听众，问题的实质以及它的解决，在于人作为人。“朋友，正是在这无限长的尸骸中，伴随着它的印象和观念，我断言，存在着世界，世界的原因，世界的休止，导致世界休止的活动过程。”[1] 因为，如果的确僧人必须相对于他的世俗局限死亡以便他能有希望达到无局限，这也同样是真的，即，如果他使自己被“魔力”“诱惑”，他就有危险把他的居所定在一种更高的存在模式，神和魔法师的模式——并忘记最终目标，对绝对的整合。另外，拥有一种或另一种“魔力”决不能增进佛教启示
180 的传播；其他的瑜伽行者和狂喜者也能实现同样的奇迹。甚至更糟，一个人可以通过魔法获得法力，而不经历任何内在的转变。非信徒很可能猜测，它们见证的只是一些魔法作用的结果。“设想一位（佛教的）兄弟乐于以各种方式拥有神秘法力［iddhi］他从一变为多，从多变为一［等等］……且有些真心信仰的信徒看到他这样做，然后这一信徒向一个非信徒宣布这一事件……然后此非信徒向他说：‘好的，先生！有一种名为Gandhara魔法的魔法，他实现所有这些是由于它的效果’……好的，Kevaddha，正是因为我看到神秘奇迹的实践中的危险，我才厌恶、痛恨它，并为之羞愧。”如果佛教兄弟表现了察觉他人的思想和感情等等瑜伽法力，非信徒可能向他说：“先生，有一种名为Jewel魔法的魔法，这是由于它的效果，他才实现

〔1〕《增支部经典》，II，48；《相应部经典》，I，62；C·A·F·里斯·戴维斯翻译，I，86。

所有这些)"。[1] 正是因为这种原因，佛陀禁止演示悉提："啊比库，你们不要在俗人面前心显示 Iddhi 的超人法力，这样作的人就犯了一个 dukkata［恶行］。"[2]

对前生的知识

在五种（或六种）超级知识（abhijna）中，有一个位置一直给予了记住自己的前生的能力。[3] 类似所有其它的悉提和 abhijnas，这种神秘知识也是泛印度神秘传统的一部分：波颠阇利把它列入"完美"之中，[4] 佛陀自己常常承认，沙摩那 181
(samanas) 和婆罗门甚至能够记住相当数量的他们的前生。"一些隐士（samana）或婆罗门通过热情的，努力的，运用的，认真的，仔细思考的方式，达到了这样的内心狂喜，以致于他由于心中狂喜，回忆起了过去时间的他的各种居所——在一生，或两生，或三生，或四生，或五生，或十生，或二十生，或四十生，或五十生，或一百生，或一千生，或几百或几千生——达到这样的效果在那里我有这样那样一个名字，属于这样那样的门第和种姓，吃这样那样的食物，经验到这样那样的痛

〔1〕《Kevaddha - sutta》，4 以下（《长部经典》，I，212 以下）；里斯·戴维斯翻译，I，277 以下。

〔2〕《毗奈耶》，II，112；《毗奈耶文本》，III，81。

〔3〕在别的分类中，这种瑜伽威力构成了三种科学（vidya）的第一种和"慧力"（jnana 或 prajnabala）的第八种。根据佛教经院主义，后者只属于佛陀，而 abhijnas 和 vidyas 是别人也可以得到的；见保罗·德米耶维尔，"Sur la Memoire des existences anterieures"（《远东法语学校学报》，XXVII【1927】）283 页。

〔4〕《瑜伽经》，III，18。

苦和愉悦，有这么那么多年的寿命。我在那里死后，我以这个那个的名字再生于这样那样一个地方，生于这样那样的门第……我在那里死后，我再生到这里。”这样他在条件和习惯两方面都详尽地记起了过去的时间中他的各种居所。他对自己说：“永恒的是灵魂；世界不产生任何新东西，它稳定得像一座山峰，象一个固定的柱子那样。”[1]

但佛陀拒绝接受沙摩那和婆罗门们从他们对他们前生的记忆推出的哲学结论——自我和世界的永恒性。更准确地说，他不愿从中推出任何结论：“兄弟，现在关于这些，如来知道，这样达到的，这样坚持的猜测，将有这样那样的结果，对于相信他们的人的未来状况有这样那样的影响。他的确知道，他也知道更远的别的东西……有那样的知识，他也并不骄傲，他如此纯洁，在自己的内心中认识到逃避它们的方式”。[2] 佛陀拒
182 绝论述从一个或另一超常经验推出的形而上学结论，这种拒绝是佛陀教导的一部分；他不允许自己被拖入关于最终实在的无益讨论。在刚才引用的文本中，沙摩那和婆罗门们假设了世界和自我的“永恒性”，因为他们在十万次前生都发现了相同的世界和相同的自我。事实上，这不是一个必然的结论，因为沙摩那和婆罗门们总是回忆一种时间中的存在——而佛陀的问题，瑜伽的问题，准确地说是“出现于时间之外”，进入无局限；在无限的轮回循环之内的观察，并不能为起源于因缘循环

[1] 《长部经典》，I，13 以下；里斯·戴维斯，I，27 以下；也见《长部》，III，108 以下。

[2] 同上，I，16－17；里斯·戴维斯翻译，I，29。

之外的“实在”的任何推理提供资料。

类似沙摩那和婆罗门，佛教僧人试图记起他们的早期生活：“内心如此稳定，清晰和纯净……正是这样我把我的心灵运用于回忆我前生的知识。我心中记起过去我的种种存在——仅一生，然后是二生……［等等，直到］十万生，许多次极长时期的世界分解，许多次世界分解的极长时期”。[1] 我们将看到，它是同一种超级知识，无论在佛教徒中还是非佛教徒中。“这种知识由什么构成？文本并未告诉我们：它们指出异端者是如何从他们对他们前生的知识中得出永恒的观念，但佛教徒从相同的知识中得到什么结论，在阿毗达摩文学形成之前并未阐明。那么，好像在早期的经中，对从前存在的记忆仍是以瑜伽的精神来理解的，仅是超自然知识的一种形式。”[2] 自《Mahavibhasa》起，佛教僧人能从这种超级知识中得到的东西被阐明：它是厌恶非永恒性，同样的意见也为婆薮槃豆在他的《阿毗达摩俱舍论》所坚持。[3]

但是，这种后来佛教经院主义的证明似乎是错误的；更恰 183
当地说，它证明了“思辩者”对“经验主义者”的，理论对于瑜伽神秘主义的胜利。至于佛陀对前生知识的使用，如果我们缺乏关于这一主题的准确论断，正经文本提供的暗示足以使我们指导自己。这样，作为一个开端，我们要记住，佛陀给予了这样的记忆以巨大的重要性；当“他们的记忆被干扰，”神就

〔1〕《中部经典》，1，22以下；Chalmers 翻译，《言论续》，1，15。见其它文本，德米耶维尔，284页。

〔2〕德米耶维尔，292页。

〔3〕同上，292页以下。

失去他们的神性条件并从他们的天上坠落。[1] 甚至更多："无能力记住自己全部的前生等同于形而上学的无知。佛陀进一步叙述了由于他们的有缺陷记忆而从他们的天空坠落的神的案例。一些神成为人之后，远离世界，实践苦行和冥想，并且，由于他们的瑜伽训练，变得有能力记起他们的前生，但他们并非都能。[2] *用别的话说，他们不记得他们的生命系列的开端*——并且，由于这种"遗忘"，他们对神和世界的永恒性有一种错误的看法。那么，佛陀赋予了记忆前生的能力以很高的阶段。这种神秘能力使得可能达到"时间的开端"——我们一会儿将看到，它蕴涵着"出现于时间之外"。

阿难或其他"记得他们的出生的"门徒（jatim saranti），属于"自己出生的记忆者"（jatissara）。库马拉斯瓦米曾指出，[3] 形容词 jatissaro[4] 暗示阿耆尼的形容词，Jatavedas，因为阿耆尼也"知道全部的出生"（visva veda janima）[5] 且是"全知者"（visvavit）。[6] Vamadeva，一首著名的梨俱吠陀颂歌的作者，谈到自己："现在我在胎胞中（garbh nu san），我已知

[1] 《长部经典》，I，19。

[2] 同上。

[3] "印度和柏拉图哲学的回忆"《美国东方社会期刊》增刊，III，（4－6月，1944），1－18。

[4] 《弥兰王问经》，78，等等。

[5] 《梨俱吠陀》，VI，15，13。

[6] 同上，III，29，7，等等。

道所有神的出生。"[1]　"Vamadeva 躺在胎胞中，如是说。"[2] 184
黑天"知道他所有的出生"。[3]因此，对于婆罗门教和对于佛陀一样，记忆（简言之，知识）是一种"神圣的"但最宝贵的能力；"知道者，""记忆者"证明他是"专心的"；分心，遗忘、无知，"堕落"是因果地联系着的行为的处境和模式。

学院的佛教文本给了我们一些关于一些应用技术的细节。"它是这种能力，它要求在记忆中追溯日，月和年，直到一个人达到了自己在胎胞中的时间，并最终达到自己的前生：一次存在，十次、一百，一千，一万，一 koti 存在。大阿罗汉和辟支佛甚至能回忆超过 80000 大 kalpas。大菩萨和佛陀记得无限数量的 kalpas。"[4]根据《阿毗达摩俱舍论》（VII，123），"想要记起他前生的苦行者，从抓住刚刚消失的思想的特性开始；他从这一思想向后推进，思考他现在存在的直接相连的状态，直到想到他的孕育。当他记起间接存在［antarabhava］中的片刻的思想时，abhijna 就实现了"。[5]

这样，这一过程要求从特定时刻，最接近现在时刻的时刻开始，并穿过时间向后去追溯（patiloman，梵语 pratiloman，"反其道而行"）以便达到原初，第一个生命"闯入世界"，启动时间之时；这样一个人就达到了这样的矛盾时刻，在他之

---

〔1〕同上，IV，27，1。根据《胎藏奥义书》（III，4），子宫生活的记忆在出生时丢失了。

〔2〕《他氏森林书》，II，5。

〔3〕《薄伽梵歌》，IV，5。

〔4〕拉莫特，332 页。

〔5〕同上，332 页，注 2。

外，时间不存在，因为无物已经呈现。这种在反方向上展开时间的瑜伽技术，其意义和目的是完全明确的。通过它，实践者得到真正的超级知识，因为他不仅继续认识所有他的前生，而且达到了真正的“世界的开端”；逆流而向后推进，一个人必
185 然来到出发点，他在最终的分析中，与宇宙的起源，与第一次宇宙呈现相同一。再体验一个人的过去生活等同于理解它们，并且，在某种程度上，“烧毁”自己的“罪过”——即，在无知的统治下实行的且由于羯摩的法则而生生相传的行为的总和。但还有更重要的东西：一个人达到了实践的开端且找到非时间，由第一次坠落的人类生命开始的，在时间经验之前的永恒现在。换句话说，一个人“接触了”在坠入时间和存在之轮之前的无条件状态。这就是在说，从任一暂时持续的时刻出发，一个人能够以反方向穿越的方式，成功地竭尽那一持续时间，并将最终达到非时间，永恒。但那样做要超越人类局限并进入涅槃。就是这引导着佛陀去宣称，他自己认识了所有他的从前的存在，而阿罗汉们，虽然他们知道大量的他们的过去生活，却远未能全部知道；至于沙摩那和婆罗门们，我们将看到，他们急于去阐述某种关于世界和自我的实在性的哲学理论，而不是更深刻地洞察过去并看到所有这些“实在”的瓦解（因为那个真正的实在，绝对，不能用当代哲学的语言来阐述）。

对于那目标是出现于时间之外的瑜伽技术而言，这种对前生的记忆的重要性是容易看到的。但佛陀并未声称这是仅有的方式。根据他的说法，通过利用“有利的时刻”（ksana），通过得到“瞬间的照亮”（大乘作者们的 eka - ksanabhisambodhi），

它"打破时间"并允许通过层面的破裂而"走出"它，到时间之外——即，消除人类局限——是完全可能的。[1]

游方僧

186

在佛陀的时期，有无数群流浪的苦行者，瑜伽行者和"智者"。这些群体有些自后吠陀时期就已存在。[2]这是一个精神生命力繁盛的时期——除僧侣和神秘主义者之外，我们还找了辩论家，令人敬畏的魔法师甚至还有"唯物主义者"和虚无主义者，斫婆迦和顺世论的先驱者。他们的大多数，除他们的名字之外我们很少知道更多内容。在佛教和耆那教的文本中零碎地提到他们的教义；但由于佛教和耆那教都和他们竞争，他们通常是被歪曲和嘲笑。然而，有可能在这些僧人和流浪苦行者（paribajaka，梵文 parivrajaka）之中，有突出的角色，鲜明且革命的理论的传授者。

佛教文本包含几个与佛陀同时代的辩论家和流浪的苦行者的系列；最有名的那个保存在《Samannaphala - sutta》中，[3]它总结了六个著名的沙摩那的观点。每人都被描述为"一个团体的首领"（ganacariyo），著名的"一个教派的创始人"（titthakano），被尊为圣人（sadhusammato），受到许多人的敬仰，

〔1〕见以利亚德，"印度象征"，106页以下。读者肯定会注意到，在回忆前生的瑜伽技术与重构和——通过一种正确的理解——吸收自己最早的儿童时代记忆的精神分析方法之间，有一种对应。

〔2〕见上文，138页。

〔3〕《长部经典》，I，47以下。

并享有长寿。富兰那·迦叶好像曾宣扬行为的无益；末伽黎·拘舍罗，是阿耆维的首领，坚持一种严格的决定论，我们将有机会讨论他。阿麦多·翅舍钦婆罗声称一种很像斫婆迦的唯物主义；婆淳陀·伽旃那，七个“身体”的循环呈现；Sanjaya Velatthaputta，一种模糊的不可知论；还有尼乾陀·若提子，大概是怀疑论。在其它的佛教文本中，特别是在《中部经典》（I，513以下），《相应部经典》（III，69），《增支部经典》（III，383以下）中，我们也发现谈到了“异端”的教义；最末一个还开
187 了一个与佛陀同时代的十个宗教团体的名单（III，276－77），但我们几乎不知道一点他们的精神技术。

一般来说，“异端”群体的大多数与佛陀和大雄对婆罗门教的传统价值共有相同的批判态度；他们拒斥吠陀的揭露性质和祭献理论，就像他们对待奥义书的形而上学思辩一样。另外，他们有些人（例如，末伽黎·拘舍罗）对有机生命的结构和自然规律表示了兴趣——这一时代之前闻所未闻的兴趣。

大概可以把纯粹的苦行者（tapasa）和辩论家（paribhajaka）作一区分；后者不实践任何严厉的苦行。《增支部经典》谈到了两类游方僧：annatithyia 游方僧和 bramana 游方僧；后者主要讨论 samdittika dhamma（联系到物质实在的问题），而前者投身于超越的问题。

佛陀曾几次遇到这两类游方僧，同一个 Potthapada，他争论与灵魂有关问题；同另一个，Nigrodha，关于苦行生活的价值；与第三个，阿夷多，关于“意识状态”（pancasatani cittatthanani）等等。记录这些交谈的文本强调了佛陀的回答，而非游方僧的理论和习俗。至少我们知道，虽然他们批判婆罗门

教制度，他们过一种相当节制的生活，且他们实践调息，这再一次证明了瑜伽技术的泛印度特征。

根据巴利文本的提示，我们有时能确定某些特殊的苦行。因此，例如在《Kassapa - Sihanada - sutta》中，迦叶谈到了持续站立的苦行者，睡在钉子上或板子上的或地上的其他苦行者，吃牛粪的其他苦行者，等等。（大概是为了保持永久的忏悔，因为印度人认为这些物质有净化的法力）。[1] 这些苦行者每人都带有他所实践的特定苦行的名字，在这种痛苦的忏悔 188
中，我们能看到同样的，走在现代印度仍能找到的绝对苦行的趋势。大概苦行者的精神经验是极为初级的，且他们赋予忏悔的价值是纯粹魔法的。我们没有关于他的技术的信息，如果他们有的话。

在《Udumbarika Sihanada suttanta》中，佛陀责备游方僧痴迷于他们自己的苦行主义，看不起其他人，认为他们达到了自己的目的并吹嘘，夸大他们的能力等等。[2] 这一文本证明，严厉的苦行主义有时也为流浪的苦行者所实践，虽然一般来说，它是"森林的苦行者"（tapasa）的特征。佛陀对苦行者的意见表明在《Kassapa - Sihanada - sutta》中，在那里他告诉迦叶，作为真正的沙摩那（隐士）或婆罗门特征的不是他外在的形象，他的忏悔或他的身体苦行，而是内在的戒律，纯洁，自我控制，一个从迷信和自我行为中解放出来的心灵，等等。[3]

---

〔1〕《长部经典》，I，167 以下；里斯·戴维斯翻译，I，231 以下。

〔2〕同上，III，43 以下；里斯·戴维斯翻译，III，39 以下。

〔3〕同上，I，169 以下；里斯·戴维斯翻译，I，234 以下。

末伽黎·拘舍罗和阿耆维

在“社团首领”和“派别创始人”之中，阿耆维的首领，Maskarin（末伽黎）·拘舍罗，以严肃威严而突出。他原是大雄的门徒，后来是其对手，他被佛陀认为是其最危险的竞争者。在佛教徒和耆那教徒的无所不在的攻击和诽谤下，阿耆维的理论和实践难以重建。阿耆维的经典构成了一个复杂的哲学体系，但除了被其论敌在书中的一点——引用外，它没有东西保存下来。然而阿耆维运动有一段悠久的历史；它较佛教和耆那教早几代，直到十四世纪才消失。拘舍罗并未声称创立了阿耆
189 维教派；根据一个耆那教文本，《薄伽梵经》，他坚持他是他的时代的第二十四个救世者，他的一些神话前辈的名字流传给了我们。ajivika一词的词源仍是不清楚的；A·F·R·Hoernle以词根ajiva来解释它，“生活的模式，或任何一特定阶级的人们的职业”；[1]但也同样可能是短语a jivat，“如生命一样长”而来，指的是这一教派的一条根本教义，在得到解脱之前经过大量的存在的必要性。

使拘舍罗和他的同时代人区别开的是他的严格的宿命论。“人的努力是无效的”（n’atthi purisakara）——这是他的教训的实质，他的体系的基石包含在仅仅一个词中：“天命”，“命运”。根据《Samannaphala-sutta》（53）中对他的教义的总结，拘舍罗认为，“存在的堕落没有原因，无论是终极的还是遥远

〔1〕“阿耆维”，《宗教和伦理百科全书》，詹姆斯·黑斯廷斯编辑，I，259。

的；它们变得坠落，没有理由也没有原因。没有存在的正确原因，它们变得纯洁，没有理由也没有原因…… [没有这样的事物是] 一个人自己的行为，或……别人的行为，或……人的努力。没有这样的事物是力量或能量。或是人的力量或人的热情。所有的动物，生物，存在，灵魂都没有他们自己的力和力量和能量。它们被它们的命运速成这样或那样。由于它们所属阶级的必然局限，由于它们的个体本性。[1] 用别的话说，拘舍罗起来反抗泛印度的羯摩理论。根据他，每一存在必须经过8400000mahakalpas的循环，在这个时间的终点解脱自然到来，不用努力，对佛陀来说，这种无情的决定论是应受谴责的，因此他攻击末伽黎·拘舍罗较之他对待他的其他同时代人更为经常，他把理论当作所有之中最为危险的。

几年作为大雄的门徒和伙伴，拘舍罗实践苦行，得到魔 190
力，成为阿耆维的首领。他以沉默寡言闻名（《相应部经典》，I，66，说他“放弃了言说”）在佛教和耆那教文本中保存的他的传记的片段似乎表明，象其他人一样，拘舍罗是一个强有力的魔法家。他用他的“魔火”杀死了他的一个门徒。[2] 他的死亡（大概在公元前485和484之间）是，在他和大雄两人展开一次魔法比赛之后，大雄对他宣布的一个诅咒的结果。

阿耆维团体的入门具有传统神秘社会入门的古老性质。在《Tittira Jataka》（III，536－43）[3] 的评注中有一处提及，表明

---

〔1〕 里斯·戴维斯翻译，I，71。
〔2〕 A·L·Basham，《阿耆维的历史和教义》，60页。
〔3〕 同上，104页。

新入教者被迫握住一个热物体而烧伤手。在《Dhammapada》(II, 52)[1]的评注中有一段揭露了另一种入门仪式；候选者被埋到脖子，他的头发被一根根拔出来。阿耆维全身赤裸——大雄和拘舍罗现身前的一个惯例。像所有的苦行者一样，他们乞食且遵守非常严格的食物规定；他们许多人以自己饿死而结束生命。[2]佛教徒和耆那教徒质疑他们的苦行；前者指责他们市侩气，[3]后者指责他们不纯洁。如我们可以相信大雄，末伽黎·拘舍罗认为苦行者与女人性交不是一种罪过。[4]这些指责很可能起源于论争；另一方面，不应忘记，在印度，性的实践一直都用于获得魔力和使用暴力赢得一种极乐状态。

关于阿耆维的精神技术，没有东西流传给我们。确实，末
191 伽黎·拘舍罗在印度思想的视阈中，占有一个起源的地位。他的决定论概念引导他去研究自然现象和生活和规律；他提出根据感觉的数量对生命存在进行分类，并为一种自然界（parinamavada）的变化理论制定了一个纲要。建立在对植物生命的时期性的精确观察的基础上。但所有这些并不能解释阿耆维在大众中的成功和它们持续了两千年的生存。一般来说，命定的理论没有提供什么吸引人的东西。我们必须设想，这一教派有其自己的苦行传统和他自己的冥想秘密，正是这种秘传遗产造成了它的生存。因为提到了一种可与其他神秘学派相比的涅槃，

---

[1] 同上，1106页。

[2] 同上，127页以下。

[3] 同上，123页。

[4] 赫尔曼·雅各比翻译，《Gaina Sutras》（东方圣典，XLV），411页；见其它对不死的谴责，同上，245页，270页以下。

这一设想是有根据的（因为命定论没有被废止）。[1] 在任何情况下，大约在十世纪，阿耆维像整个印度一样，采取了虔信，并因与 Pancaratras 合并而终结。[2]

形而上学知识和神秘经验

知识的追随者和瑜伽经验的追随者之间的紧张状态的足迹贯穿佛教史。我们的纪元即将开始时，第三个群体进入争论——虔信的追随者。赋予对佛陀（其实是对佛陀揭露的法）的信仰灵魂拯救的价值，在正经文本中并非完全没有。“所有那只是信仰我和爱我的人，他们命运是天上。”[3] 因为“信仰是种子……信仰是一个人在这个世界中最好的财产。”[4] 随着时间的过去，特别是相应于流行的宗教经验的压力，神秘虔诚将变得突出的重要。菩萨，阿弥陀佛，观音菩萨和文殊菩萨，无数的天佛，都是虔信的创造物。佛教并非印度精神的总体趋势 192
的例外。由于几个“佛陀的身体”之间的一致，由于咒语的增长的重要性，最重要的是由于密教的胜利，这一过程将变得容易了。[5]

眼下，我们的思考将限于“哲学家”和“瑜伽的门徒”之间的紧张状态。特别有趣的是婆薮槃豆的大百科全书《阿毗达

〔1〕 Basham，261 页。
〔2〕 同上，280 页以下。关于阿耆维见附注 V，6；关于 Pancaratras，附注 V，5。
〔3〕《中部经典》，I，142；查尔谟斯翻译，I，100。
〔4〕《Sutta Nipata》，76，181；V·Fausbøll，12 页，30 页。
〔5〕 见下文，200 页以下。

摩俱舍论》。它不止一次地准确地谈到"狂喜"在获得涅槃中的价值。[1]但是，即使他讨论瑜伽时，婆薮槃豆也试图理性化神秘经验，用学院的术语解释它们；并非否定"瑜伽狂喜"的价值，但是，在论述阿毗达摩，"至上的法"时，他决心停留在"哲学的"层面上。因为这种"至上只是"被设想为要取得同瑜伽实践相同的结果，阿毗达摩试图去展示外在世界的和作为它的一部分的全部经验的流逝性，就最终的分析而言，是非实在性的；因为所谓的"实在"实际上只是瞬间的和易逝的事件的连续。事实上，对于"思辩者"而言，对"实在"的清楚的，彻底的，无情的分析，是一种拯救的方式，因为通过把世界的表面上的坚实性还原为一系列片刻的现象，因而摧毁了世界。因此，那懂得各种"复合"宇宙——物质的，生命的，心理的，心智的，形而上学的，等等——的本体论实在性的人，同时进入了绝对，无条件和非复合的超越层面，并能够获得解救。

觉音的《清净道论》，"纯洁之路"，是小乘佛教（C，我们纪元的五世纪中叶）出品的关于冥想的最完备和最博学论著，它表明了相同的方向，冥想的阶段被正经文本分类，说明，合理化，被"理性地"解释。当然，所有印度苦行和冥想
193 的传统主题都有：悉提的名单，[2]对身体的不洁物的冥想，[3]从口头描述构成身体元素而获得的精神利益，[4]由于

〔1〕例如，II，43；VI，43；VIII，33，等等

〔2〕C·A·F·里斯·戴维斯编辑，175页以下，尤其是373－406页。

〔3〕同上，241页。

〔4〕同上，243页。

思想专注于佛陀而得到的形象改变，[1]对呼吸节律的专心，[2]等等。但是很清楚，觉音理论的目的是合理化所有这些实践，使它们可以理解，简直是“合逻辑”。他的长篇著作的最后一章标题为“关于发展理性的益处”，它的一部分[3]致力于表明，狂喜（nirodha，“意识状态的抑制”）可以仅通过理智而获得。

在其它方向上，我们有唯识论学派，它繁盛于五世纪之后，它再次肯定了瑜伽经验的必要性；为毁灭现象的（即，世俗的）世界并再达到无条件，通过冥想和狂喜较之试图通过分析消灭世界更易于“退回到自己的中心”。但唯识论并不弃绝哲学；作为一个哲学学派，它们在所有传统的学院盔甲下论述他们的观点。

所有实践瑜伽的佛教僧人都是用不同的物体集中他们的注意，这就是 kasinas，它的作用是帮助冥想，在佛教之前很久已为人所知。[4]在《清净道论》[5]中有几处提到它们。这些 kasinas 将在密教中起极为重要的作用。任何物体，任何现象，都能作为一个 kasinas：在一个黑暗的地方透过门缝而来的光 194

---

〔1〕同上，144页。

〔2〕同上，272页以下。

〔3〕同上，703－09页。

〔4〕关于 kasinas，见 C·A·F·里斯·戴维斯编辑，《一本佛教心理伦理学手册》（《Dhammasangani》），43页，注4；47页，注2；S·Z·昂和 C·A·F·里斯·戴维斯编辑，《哲学纲要》（《Abhidhammatthasangaha》），54页；拉·瓦雷·普散，《佛教，研究和材料》，94页以下。

〔5〕见 C·A·F·里斯·戴维斯编辑，118页以下：土，170页；水，172页；颜色，173页；光，174页，等等。

线，一坛水，一堆土，等等。通过冥想，实践者达到他的思想和物体的完全同一——即，他通过悬置每一种其它的心理活动而统一心智流。这种技术后来在锡兰和西藏都变得流行。

我们拥有一个极为重要的，虽然是不清楚的，关于以kasinas为中心的佛教瑜伽的文本；此书名为《印度神秘主义的佛教徒实践的Yogavacaras手册》,[1]文本的状态是极为残缺，因此增加了理解它的难度。手册是一位不知名的作者写的，但它的编写时期可以确定为大约在十六和十七世纪之间。它是以巴利文和僧伽罗文写的，曾有人提出，它出现得很晚，可能与来自暹罗的佛教僧人到达锡兰有关，他们是应国王Vimala Dharma Surya（1684-1706）之召去激发岛上的佛教庙宇的精神生活。[2]我们认为，它简略且含糊不清，准确地说，它更是一个技术方式的单子而不是一个手册。yogavacara的实践者无疑接受口头指导；文本只是一个帮助记忆的东西。确实，大多数关于冥想的印度文本都有同样的简要概括的外表，真正的技术传授是口头相传和保存的；但《手册》却过分难解，T·W·里斯·戴维斯和卡罗琳·戴维斯曾试图尽量去解释它。译者伍德沃德提到一个比库，Doratiyaveye，1900年时他仍住在锡兰，并且他直接从他的古鲁那里接受了yogavacara技术，他拒绝去实践它，因为害怕立刻达到涅槃；因为，作为一个菩萨，他仍有许多生命生活在地上。但他教导他的一个门徒进入实践，门徒

〔1〕T·W·里斯·戴维斯以上文标题编辑，F·L·伍德沃德翻译的标题为《神秘主义手册》。

〔2〕见伍德沃德，《手册》，145页以下。

发疯并死掉了。因此，根据伍德沃德，在锡兰，知道“这些的人没一个活下来，文本的模糊性仍不能解决。yogavacara 技术 195
的结构是可理解的，但不巧的是，最引人感兴趣的东西，准确地说是各种冥想的细节，仍然不能知道。

技术的主要特色是一种关于“元素”的复杂的冥想。苦行者以瑜伽姿势（asana）坐下，通过专心于呼吸的区间——即，通过“理解”，“进入”每一次呼吸和呼气，来开始调息。然后他说，：“我用眼有意识的向下看鼻尖，有意识的把思想集中于吸呐和呼出，我把我的思想形式专注于我的心中，并念叨 Arahan，Arahan 的话，作好准备。”僧伽罗语的评注补充说道：“当他这样集中了他的思想，警觉且思想敏锐，这时两个形象出现，先一个昏暗的，接着是一个清楚的。当昏暗的形象消失，并且清楚的形象清除了所有的不洁，进入他的整个存在，接着进入思想的界内，热的元素出现。在这里，狂喜有着晨星的颜色，开端是金色，入口是东方初升太阳的颜色。促进这三种热的元素的思想形式，使它们从鼻尖退却，他要把它们置于心中，然后是肚脐之中。”[1]

尽管文本看起来模糊，它却是可理解的。入门者必须一个接一个地冥想“元素”火，水，土，气。除初级阶段外，每一冥想包括三个阶段，入口（通道），开端，狂喜。每一阶段有其对应的“颜色”——即，苦行者经验到对一特定光线的感觉，这同时证实并激励他的冥想。但他由于专心于他的鼻尖，以获得这些“心智形式”；他现在必须使它们从这一“中心”

---

[1] 同上，8页

过渡到相应于心和脐的中心。完成对元素“热”（tejodhatu）的冥想后，他开始对元素“水”的冥想，更准确地说，是对结合
196 力（apodhatu，因为水的主要性质是连结）。冥想仪式的初级阶段其实是相同的。通过这种对元素“水”的冥想经验到的“颜色”是：狂喜是满月的颜色，开端是莲的颜色，入门是黄花的颜色。接着在对 vayodhatu 的冥想（元素“气”，表示活动性）中，狂喜的颜色是日中太阳的；开端的颜色是橙色，入口的是靛蓝色。在每一次冥想中，通过专心于鼻尖而如此得到的“颜色”，必须被放到上面提到的两个“中心”中。每一次冥想都有对应的“狂喜”：对 tejodhatu 的冥想，“短暂的狂喜”（khanika－pitti）；对 apodhatu 的冥想，“汹涌般的狂喜”（okkantika－pitti）；对 vayodhatu 的冥想“万分激动的狂喜”（ubbega－pitti），等等。

在相继实现了对元素的冥想之后，入门者试图对四种元素一起冥想，然后是相反的顺序，等等。《手册》包含整个系列的冥想——对呼吸，[1] 对快乐，对五种明慧，对可憎的事物，对 kasina，对身体的部分，对四种较高状态（brahmavihara），对十种知识形式，等等。反过来，这些冥想每一个分为几个阶段，每一阶段联系着一种颜色或从事一种属于对元素冥想的颜色。

《手册》的突出之处是给予颜色感觉以压倒的重要性；每

[1] 控制呼吸的节律“在我们仁慈的主看来是冥想的主要目的”，僧伽罗语评注者写道（伍德沃德，67 页）。

一次冥想都由于入门者得到一种颜色而完成和证实。[1] 另外，他继续作用于他的颜色本身；他使它们离开身体到一手的距离，然后使一里格，甚至“像须弥山一样远”；他把它们集中在特定的“中心”等等。《手册》给予“中心”的地位使我们怀疑有些密教的影响，虽然色情因素根本没有；神密生理学被 197
还原到“中心”和视觉经验（听觉经验起小得多的作用）。无论这可能怎样，这些冥想的“经验”本质是显见的；在这里理论和真理是实验的主题，它们被“进入”，它们创造具体的“状态”。心灵对“快乐[2]”的呼喊是主题。甚至“恩惠”也起了作用；在每一次冥想的开始，苦行者乞求于佛陀，寄希望于他的恩惠；古鲁（bhante）也被乞求，等等。

T·W·里斯·戴维斯提到，《手册》包括 1344 冥想（112 种心智状态，每一种以十二种不同的方式练习，并产生相同数目的“经验”。）每次冥想，身体的姿势要变化 - 这排除了一种催眠的恍惚的可能性。在有些冥想中，把八块木头粘在一根蜡烛上，间隔为一英寸。冥想的每一阶段持续烧完蜡烛一部分所用的时间。当火焰接触到木头，木头就落下，响声使苦行者从冥想中惊醒，迫使他改变他的姿势。这些不断的改变大概意图在于避免可能的催眠的睡眠，或是一个冥想阶段的延长损害另一个。无论如何，它们提供给僧人一个永恒的证明方法，并大大有利于他保持清醒。

神秘技术的一个有趣细节是，我们可能称为“创造冥想必

〔1〕“颜色”和“光”在某些密教冥想经验中占有重要地位。

〔2〕例如，伍德沃德，96 页，等等。

须的环境”——即 kasina 的形象所获得的具体价值（uggaha-nimitta）。苦行者用力设想它的形象在他的面前，以便他能对之冥想，就像他面对他所表征的真实物体。这种“没有对象的冥想”（nimitta）的练习，在几乎所有类型的印度神秘主义中都经常运用。

后期佛教中，这种对一些瑜伽冥想形式的过分简略的概
198 括，有助于我们理解密教的巨大成功。因为，对具体的冥想的辅助（kasina），“元素”和它们的形象，“中心”和“颜色”等等，它们给予的重要性，在不止一个方面对我们的研究是有价值的。首先，它具体表达了所有冥想经验的努力。由于有尽力地减少对世界的实在性的意识，专心成为可能；但这并不使得为专心的目的而孤立起来的碎片减少一点真实性，并且它如此被“同化”，特别是就其专心，在某种程度上而言，表述了整个世界的实在性。的确，这些外在支持的功用总是保持在第二位，经验在意识并非本身之内发生。而在印度，作用于自己的意识并非使自己与真东西隔绝，它是要造成与生活的直接联系，努力进入具体。冥想是要上升到世俗不能达到的实在的层面。

在我们纪元的一世纪中，所有与佛教的“联系”都被同化；无论一个人接纳了觉悟者的启示——即，他的“理论身体”（dharma）还是存在于窣堵波中的他的“物质身体”，还是寺庙中作为象征的“建筑的身体”，还是以某种方式现实化的“口述身体”——这些途径每一条都是有效的，因为每一条都导向超越它的层面。“相对化”且摧毁世界的直接“实在性”的“哲学家”，并不亚于试图通过一种超出时间和经验之外的

矛盾的飞跃超越它的“神秘主义者，同样有助于同化最艰难的途径（灵知，苦行，瑜伽）与最容易的途径（朝圣，祈祷，唱念）。因为在这“复合的”且有限的世界中，一事物和另一同样的好，无条件，绝对，涅槃，距离完全智慧和最严格的苦行，与它距离重复神圣者的名字，或是崇敬他的骸骨，或是念颂一个咒语，是同样的远。所有这些作法，而且是很多，只是接近不可达到，超越，不可描述的事物的方法。

严格地说，佛教思想的这种演化与觉悟者启示的精神并非 199
太过不一致。佛教曾拒绝讨论绝对，它自己满足于指出达到它的道路，且通过相对于世俗条件死亡而必然走向此路，无条件是超越经验的——即，归根到底，超越非再生的生活。这种“途径”等同于一种传授——死亡和神秘的复活，再生为另一种存在模式。那么，一个人可以试图通过以世界的任一“部分”为起点，而相对于世俗世界死亡。那绕寺庙而行的人，认识到他在进一个由佛陀的象征神化了的超越物质宇宙，成功地消除了世俗经验，就像一个通过明慧和等至的方式“退回自身”的僧人一样，或是像一个通过逻辑证明而认识到世界的非实在性的哲学家一样。在所有这些情况下，追求者弃绝了这个世界，超越了世俗经验，已经享有了一种超人类的存在模式。它尚不是涅槃，无条件——但它是一种精神训练，教人如何“出现于世界之外”，它是佛教传授的漫长进程中的一步进展，这种传授像所有的传授一样，杀死新入门者，以便使他复活为另一种存在模式。

事实上，随着时间流逝，超越世俗局限的方法增多了，并倾向于变得“容易”——即，在所有人能力范围内。这就是说

明了密教的压倒性胜利的原因，但反过来，它的成功，也是由于佛教团体内部的普遍成员的压力，由于各种形式的流行的精神对印度教和佛教的侵入，为其作了准备。而且，所有这些已在佛教传统中预示了——这种传统，在这里及其它地方，继续了婆罗门教的传统。佛教知道，它会堕落，世界会变得越来越具体，模糊，罪恶，"佛陀之路"将变得不可认识；这只是泛印度的宇宙轮回的和最末的 yuga 中加速堕落的教义。因此，正是密教最终突出地作为 kali - yuga 的启示而产生影响。

第六章　瑜伽和密教

200

走近

定义密教是不容易的。在 tantra 一词的众多词义中（词根 tan，"伸展"、"延续"、"增多"），有一个特别使我们关注——"相继"、"展开"、"连续的过程"的意思。tantra 是"延展知识的东西"（tanyate、vistaryate、jnanam anena iti tantrum）。在这种词义下，这一术语已被应用于某些哲学体系。[1] 我们不知道为何，在何种情况下，它开始去指称一个伟大的哲学和宗教运动，这一运动，早在我们纪元的四世纪出现，从六世纪起具有了一种泛印度时尚的形式。因为它已真正是一种时尚；极为突然的，密教变得流行无比，不仅是在哲学家和神学家之中，而且也是在宗教生活的积极实践者之中（苦行者、瑜伽行者，等等），它的声望也达到了"流行的"层次。在相当短的时间内，印度哲学、神秘主义、仪式、伦理、圣像学和甚至文学都受到了密教的影响。它是一个泛印度运动，因为它被所有

---

〔1〕《Nyaya – tantresu》，等等。

的重要印度宗教且被所有的“宗派主义者”派别所吸收。有一种佛教密教和一种印度教密教，两者都占相当的比例。但耆那教也接受了某些密教的方法（那些“左手”的则不曾），而在
201 克什米尔的湿婆宗、在巨大的 Pancaratra 运动中（公元 550 年）、在《薄伽梵往世书》（公元 600 年）中和其他的毗湿奴宗虔诚趋势中，都可以看到强烈的密教影响。

根据佛教传统，密教的引进者是著名的唯识论大师无著（公元 400 年），以及龙树（公元二世纪），他是空宗的杰出代表且是中期佛教的一个最著名且神秘的人物。但佛教密教的历史起源问题仍是远未解决。[1] 有理由去设想，Vajrayana（“金刚乘”）——佛教密教一般以此名字而为人所知——出现于四世纪初，并在八世纪达到其顶点。一些学者认为《Guhyasamaja - tantra》是无著所著，它大概是最早的金刚乘文本，而且肯定是最重要的。

大致来说，佛教密典分为四类：kriya - tantras、carya - tantras、yoga - tantras 和 anuttara - tantras，前两类是关于礼仪的，另外是关于获得至上真理的瑜伽程序的。然而，事实上，几乎所有的密教文本都包括礼仪事务以及瑜伽教导和哲学段落。按照西藏的传统，密典的四个部分与人的主要类型和气质相联系：kriya - tantras 文本适合于婆罗门，一般来说，适用于那些心灵的气质是礼仪式的人；carya - tantras 适用于商人，诸如此类。

值得注意，密教在印度的两个边疆地区得到发展——在西

〔1〕见附注 VI，1 中对进展的概述。

北，沿阿富汗边界，在西孟加拉，特别是在阿萨姆。另一方面，按照西藏的传统，龙树是印度南部——即德拉威地区的中心——安达罗的土著。从所有这些我们可以推出，特别是在开始，密教的发展是在很少印度化的省份，在那里，土著居民的精神反抗充满力量。因为事实是，密教成为大量外国和外来因素进入印度的载体；它充满了周边神（阿萨姆的、缅甸的、喜 202
马拉雅的、西藏的，更不用说德拉威的神）的名字和神话，外来的礼仪和信仰在其中清晰可见。在这一方面，密教延续并加强了在后吠陀时期开始的印度化进程。但这一次，吸收不仅扩展到印度土著因素，而且延展到印度本身之外的因素；同样出色的"密教国家"是 Kamarupa，即阿萨姆。我们也必须考虑诺斯替教的可能影响，它可能已通过伊朗由西北边界到达印度。因为，在基督教纪元的初期，由诺斯替教、神智派、希腊——埃及炼金术和神迹传统的交汇产生了巨大的西方神秘智慧的潮流，在密教和这股潮流之间，有不止一处令人惊奇的类似。

由于我们主要关注的是瑜伽戒律对密教 sadhana（"认识"）的应用，我们不得不忽略密教的某些重要方面。然而，我们要注意，在雅利安印度的精神史中，伟大的女神第一次获得统治性的地位。早在我们纪元的二世纪，两位女神进入了佛教：般若波罗密，她是形而上学家和苦行者的一个"创造物"，一个最高智慧的化身，还有救度母，她是土著印度的伟大女神的显灵。在印度教中，"宇宙力量"萨可提，被提升到一位神母的等级。她不仅维持着宇宙和它所有存在，也维持着众神的许多种不同的呈现。在这里我们看到了"母亲的宗教"，它在古代统治着巨大的爱琴——亚非区域，而且，在印度的土著民族

中，它一直是主要的信仰形式。在这种意义上，无可抗拒的密教的前进，对前雅利安的大众阶层而言，也意味着一次新的胜利。

但我们也看到了一种对女性秘密的宗教再发现，因为，我
203 们以后将看到，每个女性都成为萨可提的化身。在某种程度上是对生育和繁殖的神秘情感。但它也是对女性身上所有的遥远的、"超越的"、不可伤害的东西的认识；这样女性就开始去象征神圣者和神性的不可还原性，象征最终实在的不可理解的本质。女性体现了创造的秘密和存在的秘密，所有存在的，所有不可思议的生成和死亡和再生的事物的秘密。数论哲学的方案在形而上学和神话学的层面上都得到了延续：精神、"阳性"、神我是"伟大的无能者"，不动者，沉思者；工作、生产、滋养的是原质。当巨大的危险威胁宇宙的基础时，众神请求萨可提来防止它。一个众所周知的神话这样叙述了伟大女神的产生。一个凶暴的魔鬼 Mahisa 威胁宇宙甚至神的存在，梵天和全体众神请求毗湿奴和湿婆帮助。充满着愤怒，全体众神放出他们的能量，以火的形式从他们的嘴里喷出。火焰结合成一块炙热的火云，最后形成一个有十八臂的女神。正是这个女神萨可提成功地征服了妖怪 Mahisa，因此拯救了世界。正如海因利希·齐美尔所说，众神"把他们的能量还给原初的萨可提、一力、源泉，万物最初都自这里生出。现在的结果是，宇宙能量的原初状态的一次伟大更新。"[1]

我们不应无视在密教已及所有自它起源的运动中萨可提的

---

[1]《印度艺术和文明中的神话和象征》，约瑟夫·坎贝尔编辑，191 页。

——归根结底，是神圣的女性和母亲的——首要地位。正是通过这一渠道，那巨大的土著的和大众灵性的暗流进入印度教。从哲学上说，女神的再发现是与 kali - yuga 中精神的肉体局限联系在一起的。这样，密教的作者们把教义表述为对无时间性 204
真理的一次新揭示，这种真理是针对“黑暗时代”的人们的，在这一“黑暗时代”之中，精神被肉体深深地遮蔽了。印度密教的博士们认为吠陀和婆罗门教传统对于“现代”是不够的。他们认为，人不再拥有他在轮回之初享有的精神的自发性和活力；他不能直接达到真理；[1] 那么，他必须“逆流奋进”，并且，为这样做，他必须从他的堕落处境的基本的和典型的经验——即，从他的生活的源泉本身出发。这就是为什么“生活礼仪”在密教的亲证（sadhana）中起了这样一种决定作用；这就是为什么“心”和“性”起了到达超越的载体的作用。

就佛教徒而言，金刚乘也类似的构成了对佛陀教义的一次新的揭露，一次适应于“现代人”大大减少的可能性的揭露。《Kalacakra - tantra》叙述了国王 Sucandra 如何去见佛陀，并向他请教能够挽救 kali - yuga 的人的瑜伽。回答时，佛陀向他揭露了宇宙包含在人自己的体内，说明了性的重要性，并教导他通过控制呼吸而控制时间的节奏——这样他就能逃避时间的统治。肉体、活的宇宙和时间是密教亲证的三个根本要素。

从这里得出了密教的第一个特征——它的反苦行以及——总的来说——反思辩的态度。“驴子和其他动物也裸体而行，

〔1〕《大涅槃密典》，I，20 - 29，37 - 50。

那使它们成为瑜伽行者了吗?"[1] 既然身体表征宇宙和全体众神，既然解脱只能从身体出发而得到，有一个健康强壮的身体是重要的。[2] 在一些密教派别中，对苦行和思辩的蔑视伴随着对所有冥想的完全拒斥；解脱是纯粹自发的。Saraha 写道：
205 "象外道者这样幼稚的瑜伽行者和其他人永不能发现他们自己的本性……一个人不需要密典或咒语，或是圣像或真言——所有这些都是混乱的原因。一个人试图通过冥想达到解脱是无益的……所有人都被明慧（冥想）的体系迷惑了，但没有人关心认识他自己的自我。"[3] 还有，另一位俱生乘作者 Lui－pa 写道："冥想有什么作用？即使冥想，一个人仍痛苦地死亡。放弃所有繁复的修行和获得悉提的愿望，承认空无［sunya］是你的真正本性。"

从外部看来，那么，密教似乎是一条"易走之路"，愉快的导向自由，且几乎没有障碍。因为，正如我们眼下就看到的，vamacaris 期望，通过仪式性的纵情于酒、肉和性交之中，来达到与湿婆和萨可提的统一。《Kularnava－tantra》（VIII，107以下）甚至坚持，只有通过性交才能达到与神的统一。著名的《Guhyasamaja－tantra》直接断言："没有一个人通过运用艰难和令人烦恼的工作成功的达到完美；但完美能够通过满足自己的欲望而达到。"[4] 同一文本补充道，耽于声色是允许的（例

---

［1］《Kularnava－tantra》，V，48。

［2］见下文，227页。

［3］达斯古普塔，《模糊的宗教崇拜》，64－65页。

［4］B·薄泰恰利耶编辑，27页。

如，一个人可以吃任一种肉，包括人肉），[1]密教徒可以杀死任何种动物，可以说谎、偷盗、通奸，等等。[2]我们不要忘记，《Guhyasamaja - tantra》的目标是快速达到佛的状态！当佛陀把这种奇怪的真理揭露给无数的菩萨会众，他们反对时，他指出，他教给他们的只是 bodhisattvacarya，“菩萨的行为。”因为，他补充道，[3]“情欲和执着的行为（ragacarya）与作为最好的行为［agracarya］的菩萨的行为［bodhisattvacarya］是同样的。”换句话说：所有的矛盾都是虚幻的，至恶与至善同一。
佛的状态可能——在这一现象之海的范围内——与最大的不道 206
德相同；这都是因为一个很好的原因，只有普遍的空无存在，其他所有事物都没有本体论的实在性。谁理解这一真理（这更特别是空宗佛教徒的真理，但其他派别也承认，至少是部分承认）谁就得到拯救——即，成为一个佛。

但密教之路的“容易性“是表面看来，而不是真实的。当然，空无的形而上学歧义鼓励并且——总之——合理化了 vamacaris 之中的诸多纵欲（例如，“密教的狂欢”）。但对教义的相反解释出现在所有的神秘信仰史中。事实是，密教之路预设了一个漫长且艰难的亲证，它不时谈到炼金术作品的困难。回到刚才引用的文本，“空无”（sunya）并不仅是一种“非存在”；它更像吠檀多中的梵，它具有一种坚硬的本质，正是因为这个原因，它被称为 vajra（=金刚）。那坚硬、结实、不可

［1］同上，26 页等等。
［2］同上，20 页，98 页，120 页。
［3］同上，37 页。

分割且不可穿透、不畏火且不可毁灭的空性，被称为金刚。[1]事实上，佛教密教行者的理想是把自己变为一种“金刚体”——在这里，一方面，他与印度炼金家的理想是一致的，另一方面，又更新了著名的奥义书等式阿特曼=梵。就密教——印度教的和佛教的——形而上学而言，绝对实在、根本原因在自身中包含全部的两元性和多元性，但却统一、整合在一种绝对统一（advaya）的状态中。创造以及由它起源的变易，表征原初统一体的毁灭和两个原则的分离（湿婆——萨可提，等等）；结果是，人经验到一种二元状态（客体——主体，等等）——而这就是苦难、幻象、“桎梏”。密教亲证的目的是在信徒自己的体内统一这两极原则。密教“被揭露”是为了 kali-yuga，它首先是一种实践、一种行为、一种认识（= sadhana）。但即使这揭露是针对所有人的，密教之路包括一种只
207 有一个古鲁才能实施的传授；因此师父是重要的，只有他才能传递那秘密的，深奥的教义，“从口到耳”的传递它。在这里，密教也表现了与古代神密教义和各种形式的诺斯提教的令人惊讶的类似。

圣像，想象，映像（Nyasa）印相（Mudras）

在密教亲证之中，圣像起的作用虽然具有最大的重要性，却难以用几句话说清楚。的确，神性形象是冥想的“支持”，

---

〔1〕《不二金刚摄经》，H·Shastri 编辑，37 页。

但并非是严格的在佛教的 kasinas 的意义上。[1] 密教圣像表征的是人必须进入并吸收的“宗教”宇宙。这种“进入”和“吸收”必须在词的直接意义上理解：在冥想一尊圣像时，一个人必须首先把自己转到相应神性统治的宇宙层面上，然后吸收它，把那“维持”或者的确是“创造”特定层面的神圣力量整合进自身中。这种精神训练包括超出自己的心灵宇宙和进入由众神统治的各个宇宙。当然，即使是这种初步训练，走向圣像的内在化的第一步，没有瑜伽戒律，没有执持和禅定，也是不能进行的。然而，理解一尊圣像的意义，提取它的象征，仍不是密教亲证。完整的程序包括几个阶段，第一个是“想象”一个神性形象，用心智建构它，或者更准确地说，通过一种创造想象的活动把它投射到一种内在的屏幕上。无疑，在世俗经验的层面上，所谓的“想象”是无序的，不协调的；无疑是把自己抛给一种纯粹的自发性，是被动地接受一种内容。这种内容，在西方心理学的语言中，我们名之为个体或集体无意识；这是一个唤醒自己内在力量，而同时保持完全的清醒和自我控制的问题。

瑜伽实践使得 sadhaka 从事这样的训练成为可能。传统的 208
圣像学经典必须得到尊重——即，追求者必须想象大师曾“看到”和规定和整理的东西，而非他个人想象所设想的东西。当一个密教文本描写建构一位神灵的心智形象的方式时，我们好象在阅读一篇关于圣像的论文。克里希那难陀在他的

[1] 见上文，193 页。

《Tantrasara》中引用的《Satantra - tantra》的一段文字，[1] 详述了对突伽的想象。女神象一座黑山，她的面孔吓人，她被湿婆拥抱，且在脖子上戴着几圈骷髅；她的头发松松的下垂并且她在微笑——一点点细节都没有去掉——无论那作为她的圣线的蛇（naga），还是她的额头的月亮，她臀部围绕的数千只死手，流血的嘴和血染的身体，代替耳环的两具婴孩尸体，等等。

神性形象的想象之后，接着的是一种更艰难的训练——与它表征的神灵同一。一句密教的格言说，“自己本人非神则不能敬神”（nadevo devam arcayet）。自己与神同一、自己成为一个神，等于唤醒沉睡在人体内的神性力量。这不是纯粹的心灵训练。因为同样的原因，通过形象化追求的最终目标也不呈现在心智经验中，即使，这种目标就是一个大乘的信条——对宇宙的空无，对宇宙和它的“神”的本体论非实在性的发现。但在密教佛教中，为自己认识空无不再是一种理性操作；它不是一种“观念”的交流，它是经验“真理”。

我们来看一个想象女神 Candamaharosana 的密教亲证。信徒开始想象他自己心中有一个太阳的曼陀罗（颜色是红的），座落在八瓣莲花上；从曼陀罗的中心升起圣音 hum，是黑色
209 的。从这一音节起，无数光线穿过无限空间，在光线上是古鲁，所有诸佛、菩萨和女神 Candamaharosana。在向他们致敬并忏悔他的罪过之后，在向三重佛教真理寻求帮助之后，等等。信徒献身于他人赎罪，并立誓要达到至上的光明。接着他冥想

〔1〕这一文本是 Ramaprasad Chanda 提供的，《印度——雅利安种族》，pt. 1，137页。

四种德行，逐渐意识到“这个世界没有自己的自我，没有主体，没有客体，”并冥想绝对的空无，重复规定的话：“我的坚实本质是对空无的知识。”接着他想象从第一个黑色的圣音hum中出现的一柄剑的圆头上座落的圣音hum。从这第二个音节散射的光线拉动所有诸神，并使他们进入其中。信徒冥想Candamaharosana，想象她自这第二个圣音hum出现。接着，他想象在女神心中有一柄带有圣音hum的剑，他想象在这第三圣音的中心，有另一个Candamaharosana坐在一个音节hum上，等等。这样他就达到了与女神的同一。[1]

通过创造一连串的宇宙，认识到空无；信徒以一种书写符号作为起点创造它们，使它们居住上神，然后毁掉它们。在他自己心中，这些宇宙起源和神的起源一个接着一个；正是在想象中他发现了普遍的空无。类似的训练也出现在中期的耆那诺斯提教中，因为耆那教禅定也受到密教的影响。Sakalakirti（十五世纪），在他的《Tattvarthasaradipaka》建议如下冥想：瑜伽行者应想象一巨大的牛奶海洋，平静而波澜不兴，在海的中央是一巨大如Jambudvipa（印度）的莲花，有一千花瓣且如金子般发光。他应想象自己坐在它的果皮中心的一个宝座上——平静，无欲无恨，准备去征服他的敌人羯摩。这是第一次执持。瑜伽行者接着应想象一个发光的十六瓣莲花位于他的脐部。在它的瓣上标着四个元音字母，am和ah以及巨大的咒语arhan 210
闪耀在它的果皮的中心。接着他应想象一团烟雾自arhan一词

---

[1]《Sadhanamala》，B·薄泰恰利耶，I，173以下。关于密教圣像学，见附注VI，2。

的字母 r 升起，然后发出火花，接着，火焰将最终发出并扩散得越来越远。直至它彻底烧毁心的莲花，这种心的莲花是八种羯摩的产物，因此有八个瓣。这种训练构成第二次冥想的一部分，称为 agneyi 执持。接着是 maruti 执持，在这一过程中瑜伽行者想象一阵强烈风暴吹散了莲花的灰烬。然后他想像下了雨，冲走了盖在他身上的灰烬（这是第四种执持，varuni）。最后，他应想象自己与神同一，脱离了七种元素，坐在自己的宝座上，象月亮一样发光，受到众神的崇拜。[1]

《Tattvarthasaradipaka》也包含对各种禅定的指导，是关于一种具有密教结构的心灵礼拜仪式的。追求者想象莲花存在于他身体的某个部位，花瓣的数目不同，每一瓣上标着一个字母或神秘音节。耆那 sadhaka 也利用了咒语，在他想象它们标在他的体内莲花之上时，他也低声念诵。[2] 但密教瑜伽的实践也早得多就记录在耆那教的文献中了。Subhadra 的《Jnanarnava》（公元 800 年）包括几个关于瑜伽的章节，以及对坐法、调息、曼荼罗以及我们刚刚总结的四种禅定和执持的长篇论述。象佛教和印度教一样，耆那教有其对密教的狂热浪潮，虽然没有后者的性神秘主义的含义；然而，它对作为最古老印度传统一部分的苦行技术和悉提表示了巨大兴趣，耆那教继承了这些。[3]

关于密教圣像，必须注意到映象，它是神灵进入身体各个

---

〔1〕 R·G·班达卡，《关于梵文手稿研究的报告》，110 页以下。
〔2〕 同上，111－12 页。
〔3〕 见附注 VI，3。

部分的“仪式形象化”，是一种相当古老的实践，但被密教重 211
新定位并丰富了。信徒“设想”神性，同时触摸他身体的不同部位。换句话说，他使他的身体与密教众神同一，以便唤醒沉睡于肉体本身之中的神圣力量。根据内化的程度，区分开几种映像，[1]因为在有些情况下，神性和他们的象征通过纯粹的冥想活动，被“放入”身体的不同器官中。例如，题目为《Hastapujavidhi》的短文[2]主张一种冥想，在其中，左手手指被认同为五种宇宙元素和五个保护神，而同时五个神秘音节，“相应为白色、黄色、红色、黑色和绿色”，被“强加”在指甲上；音节代表五种如来：Vairocana、阿弥陀佛、阿閦佛、Ratnasambhava 和 Amoghasiddhi。

mudra（印相）一词有众多含义（印记、姿势、手指姿势，等等），其中之一是色情的，[3]印相在一定程度上依赖圣像，因为他们原本是模仿佛的姿势和姿态。在密教的礼拜仪式中，印相可能有几种解释，最常见的是，通过僧侣的姿势和姿态，更准确地说是通过在人类的最深层次激发的、对他再发现每一种典型姿势中隐藏的“启示”的回响，而导致的某种意识状态的实现。就赫特瑜伽而言，bhanda 或印相指称的是一种身体姿

[1] 例如，见《大涅槃密典》，II，40，等等。

[2] L·菲诺编译，“在中国发现的亲证的梵文手稿”，《亚洲期刊》，CCXXV (1934)，54－56，69－71。

[3] 见下文，408 页。

势，信徒以这种姿势实践调息和专心，以求“固定”男性精
212 液。[1] 但我们应永远记得，密教亲证与一种礼拜仪式体系有密切关系，在这种体系中，形象、姿势和声音都在一起发挥作用。[2]

咒语，真言

早在吠陀时代，“神秘声音”的价值就已为人所知。自《夜柔吠陀》的时代起，唵，即最典型的咒语，享有普遍的崇敬；它被认同为梵、吠陀、所有大神；波颠阇利[3] 认为，它表达了自在天。在这里总结各种对 Vac（词）、对礼仪形式[4] 的创造价值的思索，是毫无益处的。我们只看到，在梵书[5] 中已可发现某些密教的咒语。但特别是佛教的和湿婆宗的密教，把咒语和真言提升到拯救载体（真言乘）的地位。[6]

神圣言辞的普遍流行必须分为几个方面——这种流行，一

---

〔1〕关于 mulabandha，见《赫特瑜伽灯论》，III，61－63；《Gheranda Samhita》，III，14－17；《湿婆本集》，IV，64－66；关于 mahabandha，见《湿婆本集》，IV，37－42；《赫特瑜伽灯论》，III，19－21；《Gheranda Samhita》，III，18－20；关于印相，见《Gheranda Samhita》的第三章；关于其中最重要的之一 sakticalana－mudra，见《赫特瑜伽灯论》，III，114－18；《湿婆本集》，IV，22 以下，印相的条目以及对最重要的一些的描述。也见 Alain Danielou，《瑜伽：再整合的方法》，40 页以下。

〔2〕关于印相的各种意义，见附注 VI，4。

〔3〕《瑜伽经》，I，27。

〔4〕《他氏梵书》，X，3，1；XIII，11，7，等等。

〔5〕例如，khat、phat 等等：《阿跋斯檀婆》，XII，11，10，等等

〔6〕关于文本和关键书目，见附注 VI，5。

方面，导致对“神秘声音”的最高的思索，另一方面，推动了喇嘛教祈祷。首先，我们必须考虑到，拯救，或至少是功德，能以仅仅重复咒语或真言为代价而得到，这样一种方法，显见的轻而易举，其“流行成功”是不可避免的。我们不再讨论精神技术的这种大众化和堕落；这是宗教史中的一种常见现象，而且无论如何，并非它的流行成功教给我们真言乘的秘密。咒语的实践价值和哲学重要性依赖于两类事实：首先，用作专心“支持”的因素的瑜伽功能；其次——这是密教特有的贡献——通过重新定位与“神秘声音”有联系的古代传统而对一种 213
知识体系和一种内化的礼拜仪式的阐述。

真言，字面意思是“举起或封闭的女人”，在吠陀时代已被用作专心（dharana）的“支持”或“护卫”；因此，它的别名是 kavaca 和 raksa，即“保护”、“胸护甲”。就普通人而言，真言是护身符；它们避免魔鬼、疾病和魔法。但对于苦行者、瑜伽行者、沉思者，真言成为专心的工具，无论它们遵循调息的节律还是在呼吸阶段在思想上重复。在一些情况下，我们神化残缺字词的意义（amale、vimale、hime、vame、kale，等等；它们表达了纯洁、雪等等观念；cchinde，表示撕扯、切割，等等），但它们绝大多数是奇怪且难以理解的音素：hrim、hram、hrum、phat，等等。由于真言可能在调息主导的冥想过程中被运用和提炼，必然限定于一定数量音节的语音的发明，被这种“神秘声音”唤醒的复杂的内部响应所被补偿。无论如何，无论真言的历史起源是什么，它们肯定有一种神秘的、创始的语言的价值。因为这些声音只是在冥想中揭露自己的启示。就未得道者而言，真言仍是不可理解的；它们的意义不属于理性的

语言，不属于交流日常经验的语言。一个真言、一个咒语，只有当它们按照规范被言说和被同化时——即，被发现，被“唤醒”，才产生它们的意义。当我们认识到真言乘的形而上学基础时，将会较好的理解这一过程。

在冥想中发现的音素可能表达了具有“宇宙的”结构的意识状态，因此难以用世俗的语言表达。在吠陀时代这种经验已为人所知，虽然它们传递给我的极少文献，除特别是以形象和
214 象征的形式谈及之外，很少包含更多的东西。这里我们面对的是古老性确定无疑的精神技术；巫师的某些“宇宙狂喜”表现为发明不可理解的语音，这在有些时候导致了一种秘密语言[1]的创造。那么，这就是在某种程度上与语言的发现有关的经验，而且，这种经验由于这种狂喜而返回到原初处境，打碎了日常意识。密教瑜伽行者的全部努力，都从事于再唤醒这种原初意识，再发现语言和时间意识之前的完美状态。在密教中，这种走向语言的再发现直至世俗经验的彻底重新定位，特别是在它对神秘词汇的运用中表现出来。[2]

真言象咒语一样，学习自“师父的嘴”（guruvaktratah）；那么，它们是一些极为不同于构成世俗语言的或自书本习得的音素——它们必须被“接受”。但一旦自师父的口中接受，咒语就有无限的力量。一种第一等的密教文本《Sadhanamala》，立即问道：“如果咒语使用得合乎规范，有什么不能作到

〔1〕见以利亚德，《萨满教》，90页以下。
〔2〕见下文，249页。

呢?"[1]一个人甚至能达到佛的状态。[2]例如，lokanatha咒语能消解最大的罪业，[3] ekajata咒语有极大法力，以致于一旦信徒念出它，他就免于所有的危险并获得佛陀的圣洁性。[4]任何形态的悉提——从爱情成功到获得拯救——都通过这些神秘言辞而获得。通过正确念出某种咒语，至上知识本身能直接得到，不必学习。但这种技术是艰难的；念出咒语以思想的净化为前提；实践者必须专心于构成咒语的每一个字母，避免疲劳，等等。[5]

咒语的无限功效要归于这一事实，即，它们是（或至少能够成为，如果诵念正确的话）它们表述的“对象”。例如，每个神，每于神圣等级都有一个种子咒语、一种“神秘声音”，这是他们的“种子”、他们的“支持”——即，他们的存在本身。通过合乎规范的重复这一种子咒语，实践者占有它的本体论本质，具体且直接的同化了神、神圣状态，等等。有时一整套形而上学被压缩在一个咒语之中。一个大部头的大乘论著《八千颂般若波罗密多经》的八千节，被压缩成寥寥几节，这构成了《Prajna - paramita - hrdaya - sutra》；这一短文被减少到《Prajna - paramita - dharani》的寥寥几行，这反过来又被凝缩为一个《Prajna - paramita - mantra》；最后，这一咒语被缩减为它 215

[1] 薄泰恰利耶，II，575。
[2] 同上，270页。
[3] 同上，31页。
[4] 同上，262页。
[5] 同上，10页。

的“种子”，种子咒语：pram。[1] 这样，一个人可以通过低诵音节 pram 而掌握整个《般若波罗密多经》的形而上学。

然而我们这里并没有《般若波罗密多经》的“缩写”；我们有的是，以一个“女神”的形式，对“普遍空无的真理”（sunyata）的直接且完全的吸收。因为整个宇宙，以及它的全体众神、层面和存在模式，呈现为一定数量的咒语：宇宙是有声的，正如它是有色的、有形式的、物质的等等。在词的古代词义上，一个咒语是一个“象征”——它同时是被象征的“实在”和象征的“符号”。有一种神秘的对应，一方面，存在于咒语的神秘字母和音节（matrkas，“母亲”，以及 bijas，“种子”）与人的身体的微妙器官之间；另一方面，存在于那些器官与宇宙中沉睡或显现的神力之间。通过作用于“象征”，一个人就唤醒了在所有存在层面上与它相对应的全部力量。例如，在真言乘与密教圣像之间，有一种完美的对应；因为神圣地每一层面和每一等级，都有它相对应的形象、颜色和字母。
216 通过冥想表现它的颜色和神秘声音，信徒进入一种特定的存在形态，吸收或整合一种瑜伽状态、一个神，等等。“支持”是可同化的；他可以从它们的任何一个出发，使用任何“媒介”（形象、真言乘，等等），以便吸收它希望获得的本体特性或神性显现。在这许多层面之间有一种连续性，但它是一种神秘的连续性——即，它只有在特定“中心”能够实现。在密教的观念中，宇宙显现为一种巨大的魔力结构；这一力量也能通过神秘生理学技术，在人体内唤醒或组织。

---

〔1〕 B·薄泰恰利耶，《佛教神秘主义导论》，56页。

当婆薮盘豆在他的《Bodhisattvabhumi》[1]中写道，咒语的真正意义在于它们意义的缺失，通过冥想他们的无意义，一个人开始理解宇宙的本体论非实在性，他是在用他自己哲学的术语解释一种经验，这种经验的深刻价值，他不曾看到或是没有兴趣。因为，如果确实重复咒语消除了世俗世界的“实在性”，这只是心智的第一步，一个达到更深层的“实在”的不可或缺的前提。全部无限的重复导致语言的毁灭；在一些神秘传统中，这种毁灭表现为更进一步经验的条件。

枝节之论：迪克

瑜伽密教技术与穆斯林迪克或是对神名的不停重复的类似，很早就被观察到了。在最近的研究中，L·加尔代详细的描述了各种迪克，同时考察了它与禅宗的 japa - yoga 和 nembutsu 的关系。[2]我们必须强调迪克的实践所假设的神秘生理学；有些地方提到“中心”和微妙器官，提到人体的某种内视，提到伴随着各阶段经验呈现的色彩和声音，等等。呼吸抑制和仪 217
式的阐明起着根本的作用；专心的过程非不象瑜伽的方式。印度与伊斯兰之间的历史联系和相互影响的问题尚未定论。虽然对神的名字的不断重复在可兰经中得到证实，虽然迪克被所有的 Sufis 高度尊重，仍然有可能，身体姿势和呼吸技术的调整至少在部分上要归于印度的影响；我们知道，这样的影响肯定

[1] Unrai Wogihara，272 页以下，S·B·达斯古普塔，《密教佛教导论》，66 页。
[2] 见附注 VI，6。

作用于十二世纪之后（人定的生理学方面的指导，等等）。

在下文的表述中，我们并不想阐述迪克的神学和技术；我们只是希望强调它与密教瑜伽形态的相似性。根据伊本·伊亚德，实践者“自（胸部的）左边开始念诵，这确实是容纳心灵之灯，精神之光源泉的位置。他追求它，自胸的下部开始直到右边，并自右边向上。接着，他又返回原初位置。”[1]根据穆罕默德·阿勒·萨努西，“要采取的姿势……要求蹲坐地上，双腿交叉，两臂绕腿伸展，低头于两膝之间，双眼闭拢。他抬头，在头达到心脏的高度和它在肩上的位置之间经过的时间内说 la ilah。他小心的取消思想中一切非神的东西。当嘴到心的高度时，他小心的发出祈祷语 illa……在嘴与心相对时，更为用力的说 Allah。”[2]选定的言辞要尽量多重复，“以便一旦祈祷的连续性确定，所有的计算终止。”[3]呼吸的节律和口头重复的节律是一致的。一个十二世纪的文本（谈到了已知最早的集体迪克）规定：气息在左胸的上方释放（使心清空），然后单词 la 自脐部呼出（针对性魔）；“然后 ilaha 在右肩上说出，illa 在脐部说出。最后 Allah 自空无的心中猛烈的发出。”[4]

218 一位现代作者谢赫·穆罕默德·阿明·阿勒·库尔迪（d. 1914），关于迪克过程中气息、微妙身体的“中心”和神秘音节的关系，提供了更为准确的细节。我们根据让·古亚尔的译

〔1〕译自加尔代，654 页。
〔2〕同上，654－54 页。
〔3〕同上，656 页。
〔4〕译自 L·马西尼翁，引自加尔代，658 页。

文，[1]从他的《Tanwir al－qulub》中取出下文："dhakir要把他的舌头紧进抵住软腭，吸气之后，要屏住气。接着开始发出单词la，想象它被置于脐下；他要把这一词自那里引向微妙中心的中央，称为"最为隐秘"的中心位于那里，然后引它向上，直到与'逻辑（或推理）灵魂'的微妙中心相对应的一点；这一中心象征性的位于脑的第一区，称为'主要的'。接着dhakir从想象脑中称为hamzah的语素（直译是，呼语）开始，开始发出'ilaha一词；接着，他要使它下降到右肩，以便它能流向与称之为"精神"的微妙中心相对应的一点。最后，dhakir要开始发音'illa－lhah，想象它自己在使'illa的hamzah自（右）肩出发，并把它引向'心'，在'心'上dhakir要用力发出最后一词Allha（在前面的直译中没有A，因为把言辞的这两个要素连在一起时，产生了省音）；被屏止的气息的力量将打击'心的小黑点'，使它的影响和热量散发到身体的其他部位，以便热量能烧毁身体的所有腐坏部分，而同时它的纯净部分被名为Allah的光照亮。

前面的段落讨论的是"语音的迪克"，这是口头礼拜仪式的内化。有两个更高阶段，"心的迪克"和"秘密的"（sirr）迪克。特别是在"心的迪克"阶段，出现视觉现象（光亮、颜色），[2]"语音的迪克"导致伴随的听觉现象。[3]在"秘密的迪克"中，二元性被废止。"真的，不象在印度周围那样通过

---

〔1〕《Petite Philocalie》，332－33页。

〔2〕见加尔代，671页。

〔3〕同上，667页。见附注III，6，关于"神秘声音"。

融合，因为对神圣超越的概念化仍存在，但在某种意义上，人
219 们感觉到主体本身的“消失”。[1] 达到的这种状态是 fana，“消灭”。相伴的光明现象增加了。这一次，迪克之火没有熄灭，它的光并不消逝……你们仍看到光上升，其他的下落。你周围的火明亮，很热，它们喷出火焰。”[2] 所有这些都使人联想到瑜伽、密教和萨满教的光亮经验。[3]

曼陀罗

密教礼拜仪式特有的一种仪式要求建筑曼陀罗。字面上，这一词意为“圆”；西藏的翻译有时把它译为“中心”，有时为“围绕物”。事实上，它是一个相当复杂的图案，包括一个圆边和一个或几个包围着一个分为四个三角形的正方形的同心圆；在每个三角形的中心以及曼陀罗自身的中心，是另一些圆，内含神的形象或他们的象征。这种神像图案可能有无数种；有些曼陀罗看上去象迷宫，其他的象有壁垒、塔楼、花园的宫殿；我们发现花朵图案紧挨着晶体结构，有时宝石和莲花似乎可见。

最简单的曼陀罗是应用于印度教的 yantra（字面上是，“帮助把持之物”、“工具”、机器”）；它是一个图形，“画在或刻在金属、木头、皮革、石头、纸张上，或仅是描画在地上或一堵

---

〔1〕 同上，675 页。
〔2〕 Ibn ‘Ata’ Allah，译自加尔代，677 页。
〔3〕 见下文，334 页。

墙上"。[1]它的结构可被当作曼陀罗的线形范例。一个 yantra 由一系列三角形组成——九个在 sriyantra 之中，四个顶角向上，五个顶角向下——被几个同心圆围绕，这些同心圆又框在一个有四扇"门"的正方形之中。向下指的三角形指的是男性原则湿婆，中央的点（bindu）表示无分别的梵。换句话说，yantra 是用线形的象征，表示从原初统一体开始的宇宙呈现。

曼陀罗运用了同样的象征，并在虽然不同却可同化的层面 220
上发展了它。如同 yantra 一样，曼陀罗一度是宇宙和神的显灵的一种形象——当然，宇宙创造就是神的一种呈现。但曼陀罗也是一种神的"容器"。在吠陀时代的印度，神下降到祭坛之中——这证明了密教礼拜仪式和传统信仰之间的连续性。最初，每一祭坛或圣地都被当作一个与领土的其他部分分开的，享有特权的空间；在这有着质的区别的空间里，由于一种使得三个宇宙区域——天上，人间，地下——之间交流成为可能的层面的破裂，神圣者呈现自身。现在，这一概念极其广为流传，存在于印度的甚至是亚洲的边界之外；皇家城市、庙宇、集镇以及推而广之，所有的人类居处的象征都以这样的定位为基础，这种定位把圣地当作世界中心，因而成为与天堂和阴间的交流的场所。

密教应用了这种古老的象征，但把它整合进新的情景中。正是通过对在文本中阐释的曼陀罗的象征的研究，以及通过对密教的传授仪式的描述，我们能深入理解密教所进行的重新定

〔1〕 路易斯·雷诺，《古典印度》，568 页。

位。[1]曼陀罗的边缘由一堵"火墙"构成，它同时禁止未入门者接近而且象征"烧毁"无知的形而上学知识。接着是一个"金刚圈"；事实上，金刚是最高意识的象征 bodhi，即光明。直接在"金刚圈"之内的是一个圆，在其四周有描画了八个坟墓，象征破碎意识的八个方面；这种坟墓的圣像主题，主要出现在献给凶神的曼陀罗中。接着是一圈叶子，表示精神的再生。在这最后一圈的中心是曼陀罗本身，也称为"宫殿"（vimana）——即，神像所处的地方。

221 皇家象征在曼陀罗的构建和仪式中有重要地位。印度和别处一样，统治与神联系起来。佛陀是典型的 cakravartin，是宇宙统治者；在曼陀罗之内实行的仪式（我们过一会儿将讨论），事实上是一种 abhiseka——即，一种皇家祭献仪式，一种用水的洗礼；[2]设置在曼陀罗的各个圈子中的佛陀的神像是戴着皇冠，在进入曼陀罗之前，信徒被他的师父授给皇家的标志。容易理解这里的象征：信徒被类比为统治者是因为他超越了宇宙力量的作用；[3]他是自主的，完全自由的。精神自由——这不仅仅在印度是真实的——总是表述为统治权。

在建筑的边上有四个深红色的门，被称为"门卫"的凶恶神像守护。他们的作用有两重性。一方面，卫士保护意识防御无意识的破坏力量；另一方面，他们有一种攻击性的任务——以便控制无意识的多变且神秘的世界。意识必须进入敌人的营

---

〔1〕关于文本和关键书目，见附注 VI，7。

〔2〕关于进入曼陀罗的一部最重要的密教文本标题为《Sekoddesatika》——即，"洗礼论著评注"。它的作者是 Nadapada（Naropa）。

〔3〕朱塞佩·图奇，《曼陀罗的理论和实践》，51 页。

垒中去战斗，因此也必须有适合于所斗争力量的猛烈和凶恶形象。[1] 的确，即使在曼陀罗里面的神有时也有一个凶恶的外表；他们是人在死后，在 bardo 的状态中要遇到的神。门卫和凶神强调了进入曼陀罗的传授特征。每一传授都以了从一种模式过渡到另一种模式为前提，但这种本体的变化以候选者必须成功经历或短或长的一系列“考验”为前提。典型的传授考验是“与魔鬼战斗”（在军事传授中这一词的字面意义上）。在密教层面上，魔鬼代表无意识的力量，来自普遍的“空无”；候 222
选者必须克服它们激起的恐惧。事实上，人们常常指出，在传授中遇到的魔鬼的大小和凶恶外表，只不过是“传授的恐惧”的一个创造物。

传授的这一方面揭示了曼陀罗和迷宫之间的某种结构相似性。事实上，许多曼陀罗在设计上显然是迷宫式的。在迷宫的仪式功能之中，两个是特别引起我们兴趣的：首先，迷宫象征着来世，作为传授的一部分，那进入它的人实现了一种 descensus ad inferos（其后紧跟着“复活”的“死亡”）；其次，它表示一个“防御体系”，既是精神的（针对邪恶的精神和魔鬼、混乱的力量），又是物质的（防卫敌人）。由于城市象庙宇或宫殿一样，构成一个“世界的中心”，它是由迷宫或壁垒来保卫的，不仅防卫入侵者，也防卫邪恶力量，防卫试图回到其原初的无形状态“荒漠精神”。从这一方面来看，曼陀罗的功能——象迷宫的一样——至少是两重的。一方面，进入一个画在地上的曼陀罗等同于一种传授；另一方面，曼陀罗“保卫”信

[1] 同上，65 页。

徒防卫任何破坏力量，同时帮助他专心，找到他自己的“中心”。我们讨论密教亲证时，这最后一种功能将变得更为清楚可见。

礼拜仪式包括一些仪式，画曼陀罗的地面要仔细选择，它必须平整，没有石头和草；换句话说，它被认同为超越的层面。这已表明了曼陀罗的时空象征——信徒将进入一个理想的、超宇宙的层面。众所周知“平地”是天堂或任何超越层面的形象；而山地的不同意味着创造、形式和时间的出现。那么，曼陀罗可被认同为是天堂的象征。其中可见到几个天堂的
223 象征。首先，万神殿作为曼陀罗的一个内在构成部分和佛教想象的天堂（Sukhavati、阿比罗提、Tusita、Trayastrimsa，等等）之间有相似之处，在佛教想象的天堂中心，在一个有湖泊、鲜花、鸟儿的园中，至上神坐在皇家的亭子中，其他神围绕四周。[1] 但佛教的天堂只是印度天堂的一个变种，印度天堂的最早的形象是 Uttarakuru，北国，认为是有福者的地方。[2] 根据佛教文本，Uttarkuru 即黄金之国，日夜都受到阳光照亮，并享有四种性质：地是平的，有绝对的平静，它是纯洁的，它的树上不长刺。稻米不必播种就能生长，就象地上的黄金时代那样。[3]

曼陀罗的天堂象征也表现在另一因素中——魔鬼的驱除。

---

〔1〕图奇，“佛教笔记”，《中国和佛教的结合》，IX（1951），196。

〔2〕已经出现在《他氏梵书》，VIII，23；图奇，“佛教笔记”，197 页。

〔3〕关于 Uttarakuru，见图奇编纂的书目，“佛教笔记”，197 爷，注 1。根据佛教对黄金时代的经典描述出现在《Mahavastu》（I，338 以下）中。关于其它的印度和佛教的天堂及其与瑜伽的联系，见下文、416 页。

通过向大地女神祈祷——这位大地女神曾被佛陀在Bodhgaya夜里召唤——把魔鬼从地上驱除。换句话说，佛陀的典范姿势被重复，大地神奇地转化为“金刚之乡”，我们曾看到，金刚是不可腐蚀的、绝对实在的象征。这些都意味着废除时间和历史并回到光明时刻，回到佛陀照亮的典范时刻。而人们知道，废除时间是天堂的一种特征。

这些准备之后，要用两条绳索的方法画曼陀罗；第一条是白色的，用来画它的外部边界；第二条由五条不同的颜色的线构成。图案也可用带颜色的米粉来做。装满珍贵或芳香的物质、带子、鲜花、枝条等等的花瓶，放在三角形的中间，迎接神的“降临”。信徒在一个吉祥的日子，在一个靠近海或河的
地方，接受传授。仪式的头天晚上，他睡觉时用“佛陀进入涅 224
槃”的姿势（“狮的姿势”，即，右侧身躺下，头压着右手）；早上，他告诉他的古鲁他梦到了什么，除非古鲁认为这一梦吉祥，否则传授不能进行。

仪式本身以一系列的净化和祭献开始。《Sekoddesatika》提供了许多细节，古鲁用咒语净化信徒的器官（额头上用U，生殖器上用I，A，R，AN）；他也净化仪式中使用的物品，特别是花瓶，把“成就罐”（vijayakalasa）放在曼陀罗的中央，并用香料和香来表示崇敬之意；然后他给信徒加冠，信徒穿白衣，戴花环。信徒围绕他师父的双脚画一个小的曼陀罗，以花朵和金子装点，以示敬意；接着把他自己献给师父，一起的还有一个女孩，如果可能的话，她必须是他直系家族的成员。古鲁把五滴神食（即，五种神圣的物质）放在他的舌头上，并念合适的咒语，并念另外的咒语来上香。接着他引向“怒神附体”

(krodavesa)，这一仪式是记载在《Sekoddesatika》中的传授所特有的。信徒重复某些咒语并猛烈吸气，而金刚波尼，即生气之神，操纵了他，他就开始唱歌跳舞，模仿发怒之神的传统姿势。这一仪式允许无意识的力量侵犯信徒，他由于面对它们，“烧毁”所有的畏惧和怯懦。然后，主要是通过印相，他激发了五个平静的神灵，五个如来的萨可提，并再次变得平静。如果附体持续太长，古鲁就用一支花碰触他的前额，同时念诵咒语唵 A H Hum。然后他蒙住信徒的眼，把一支花放在他的手中；信徒把它扔到曼陀罗之中，它落的部分将揭示一个神，这个神将在他的传授中特别照应他。

进入曼陀罗之中类似所有的“向中心的前进”(有人指出，
225 仪式性的环绕一个窣堵波或庙宇，即 pradaksina，以及攀登巨大宗教纪念碑的各阶相连的平台，都表示一种“向中心的前进。”）由于曼陀罗是一个宇宙形象，它的中心相对应着被宇宙之轴垂直穿过的无穷小点；当信徒接近它的中心时，他就走近了“世界的中心”。实际上，一旦进入曼陀罗，他就处于一个神圣空间，在时间之外；神已经“降临”花瓶和标志。信徒预先进行的一系列冥想，帮助他在自己的内心中找到神。在想像中，他看到他们自他的心中出现和跳出；他们充满宇宙空间，而后又被他再吸收。换句话说，他“实现”了周期性的世界创造和毁灭的永恒过程；这使他可能进入宇宙大时间的节律并理解它的空无性。他毁坏了世俗存在的层面，并进入一个超越的层面；这是空宗的和密教的佛教的“大秘密”、“彻底的翻转”(paravrtti)、世俗存在向绝对的转变，这种绝对也可以用其他

技术达到。[1]

曼陀罗画在布上，就成为冥想的一个“支持”；瑜伽行者用它来“防卫”心智扰乱和诱惑。曼陀罗“集中”，使冥想的瑜伽行者不受外部刺激的影响；与防卫邪恶精神或敌人的迷宫的类似性是容易看到的。通过思想上进入曼陀罗，瑜伽行者走进自己的“中心”，这种精神经验可以在两种意义上理解：(1) 为达到中心，瑜伽行者再制定并掌握宇宙进程，因为曼陀罗是一个世界的形象；(2) 但由于他在进行冥想，而非举行仪式，瑜伽行者从这种神像的“支持”出发，能在他自己体内发现曼陀罗。我们必须永远看到这一事实，即，密教的宇宙由一个无 226
穷系列的类似、同一和对称构成；从任何层次出发，一个人都可以建立与其他人的神秘交流，以便最终把他们还原到统一体中且掌握他们。

在研究把曼陀罗引进瑜伽行者自己的体内这一过程之前，我们简要讨论一下印度——西藏领域之外的类似图案。人们已经发现，各种文化都有一些以圆圈、三角形和迷宫为基础的图形，并与宗教崇拜有关；在魔法圆形和传授迷宫的情形中，这尤为显见。某些北美和南美部落所作的仪式性绘画，用来表示宇宙创造的不同阶段，也具有曼陀罗的特征。这里不必研究它们。我们将只强调，这些曼陀罗的建筑通常与治疗疾病有关。这就把我们引到另一类曼陀罗，这一类是C·G·荣格发现于他

[1] 图奇教授把这一神秘过程解释为通过掌握其象征而达到的一种对无意识的整合（《曼陀罗》，23页）。事实上，因为“无意识”无非就是宇宙意识、“存储的意识”，它的整合在荣格的心理学中，就是他所谓的集体无意识的整合。

的一些病人所作的图画中的。根据集体无意识假说的作者的看法，这些曼陀罗表示深层次的精神结构。因此它们在荣格所谓个体化过程的无意识的中心过程中有一定地位。荣格在观察如下事实后推出了他的假说：在他的一些病人的梦和幻想中，当个体化进程将要完成时，曼陀罗就出现了。因此，在集体无意识的一部分——那威胁人格的整体性的巨大的心理区域——被意识吸收和整合的意义上，自发的曼陀罗形象对应于一次精神胜利。

无意识对曼陀罗的自发的再发现提出了一个重要问题。我们大可以问，在这种情况下，是否“无意识”并未试图模仿“意识”（或者，在某些情况下，是“超意识”）[1]寻求达到完
227 美并赢得自由的过程。因为这种无意识对一种原初图案的发现并非孤立的；人们知道，所有伟大的神秘象征都是在梦中、幻觉中、甚至在病态的狂喜中，自发的再发现的。上升的、“走向中心”的、堕入地狱的、死亡和复活的、传授的折磨的经验和象征，以及甚至炼金术的复杂象征，都曾在某一个这种状态中出现。在某种程度上，我们可以在最严格的意义上谈论一种“模仿的模仿”——对行为和姿态的模仿，却没有所包含内容的内在经验。

瑜伽行者能够在他自己体内发现曼陀罗，那么礼拜仪式就内在化了——即，转变为对各种“中心”和微妙器官的一系列冥想。

---

〔1〕我们把这些名词全都放入引号中，是因为，在这一上下文中，它们并非仅有其心理学意义。

赞美身体：赫特瑜伽

在密教中，人的身体获得了一种它在以前的印度精神史中从未获得的重要性。确实，健康和力量、对一种与宇宙同一且绝对神化的生理学的兴趣，是吠陀时代——如果不是前吠陀时代的话——的价值。但密教把这一概念——即，神圣只有在一个"神体"内才能实现——的推论推到极至。奥义书的和后奥义书的悲观主义和苦行主义被赶走了。身体再不是痛苦的根源，而是人为征服"死亡"可以利用的最可靠且最有效的工具。而且因为解脱甚至在此生即可达到，身体必须尽量长期的保持，并且要以完美的状况，以适于作为冥想的一个帮助。[1]我们以后将看到，印度炼金术提出了一个类似的目标。

在《Hevajra - tantra》中，佛陀（薄伽梵）宣称，没有一个完美健康的身体，一个人就不知道极乐。这是一个密教和俱生乘文献中不断重复的格言。Sahara 以他比喻式的风格这样说："这里（这个身体之内）有恒河和朱木那河……这里有 Prayaga 和贝拿勒斯——这里有太阳和月亮。这里有圣地，这里有 Pi- 228
thas 和 Upa - pithas——我不曾看到象我的身体一样的一个朝圣之地和一个极乐的居处。" Sahara 接着说，佛自身就藏在体内。[2]

在这种对人的身体和它的可能性的肯定评价中，我们能区

---

〔1〕见《Gheranda Samhita》，I，8。

〔2〕达斯古普塔引用并翻译，《模糊的宗教信仰》，103 页以下。

别开至少两个有区别而又趋同的方向：(1) 作为亲证的一个内在构成部分，生活的整体经验被赋予了重要性，这是所有密教学派的共同立场；(2) 另外，有一种控制身体的意愿，以便把它转变为一个神体，这尤其是赫特瑜伽的立场。这种控制必须谨慎的开始，以对器官及其功能的精确知识为基础。因为“那些瑜伽行者不知道他们的身体（是）一个有一个柱子并（有）九扇门的房子，被五个监护神（支配），他们又怎能在（瑜伽中）达到圆满呢?”[1] 但圆满却总是目标，并且我们马上就要看到，它不是体格的也非健康的圆满。赫特瑜伽不能也不应混同为体操。它的外表关联着一个苦行者的名字，戈拉克纳特，它是一个教团 Kanphata 的创建者。人们猜测它生活于十二世纪，甚至可能更早。关于戈拉克纳特我们所了解的东西都经过了一种有门派偏见的神话和一种过于神奇的传说的歪曲，[2] 但有可能是可靠的事实可以确证他与“金刚乘”有密切关系。无论如何，我们将看到，赫特瑜伽论著谈到了佛教密教主张的性实践。

据认为，戈拉克纳特曾著有一部已失传的论著，标题为《赫特瑜伽》，以及一个流传给我们的文本《Goraksa Sataka》。关于这后者的一个评注《Goraksa Paddhati》，用 ha = 日和 tha =
229 月来解释 hatha 一词（字面意思是，“暴力，强烈的努力）；月和日的联合构成瑜伽。（根据其他文本，ha - thau = surya - can-

---

〔1〕《Goraksa Sataka》，14；G·W·布里格斯翻译，《戈拉克那特和 Kanphata 瑜伽行者》，287 - 88。

〔2〕见下文，303 页。

drau = pranapanau）我们以后将看到，这种解释与密教教义是完全一致的。Kanphata 派把他们特有的戒律称为赫特瑜伽，但这一名词很快就成为一种集体指称，这种指称指的是使得达到对身体的掌握成为可能的传统方式和戒律。无论如何，在某种意义上，赫特瑜伽的论著起源自戈拉克那特派瑜伽行者编撰或写作的文献。我们拥有大量文本，[1] 但除《Goraksa Sataka》之外，只有三种对目前的研究有意义：（1）《赫特瑜伽灯论（Svatmarama Svamin 著，大概于 15 世纪；使用并照搬了《Goraksa Sataka》中的一些节；（2）《Gheranda Samhita》（某个 Gheranda 所作，他是孟加拉的一个 Vaisnavite，在《赫特瑜伽灯论》中大量摘录）；(3)《湿婆本集》（比前两个都长——包含 517 节——且有更多的哲学性描述；带有强烈吠檀多色彩的密教瑜伽）。这三种文本，最古老的看来是《赫特瑜伽灯论》，根据传说，它本身是以失传的《赫特瑜伽》为基础的。[2]

佛教的影响也容易看到。《赫特瑜伽灯论》甚至使用了空宗的词汇（例如，sunya 一词），而且，《湿婆本集》的第一节有一种强烈的佛教色彩（ekamjnanam nityamadhyantasunyam ……)。吠檀多和瑜伽混在一起，但在这些简短的论著中，哲

---

〔1〕布里格斯，251 页以下。

〔2〕弗里茨——爱德华·哈尔，《对印度哲学体系书目索引的一个贡献》，15 页，关于赫特瑜伽文本的编辑和翻译，见附注 VI，8。

学的证明只有很小的一块地盘，[1] 它们几乎全是论述技术方 230
式的。与各种训练对应的意识状态只是极少提到，且是泛泛而谈。这些著者主要关心的是冥想的物理学和生理学。在《Gheranda Samhita》中描述了32种坐法，在《赫特瑜伽灯论》中有15种；《湿婆本集》提及了84种坐法，却只讨论了四种。坐法的魔法和健身价值被强调：它们有些促进健康且"征服死亡"，其他的赋予悉提。[2] 反复的许诺"消灭衰老和死亡"和"征服死亡"（mrtyum jayati），说明了所有这些技术的真正意义和最终导向。《Gheranda Samhita》论述制感用了五节，而对调息则用了九十六节，印象用了一百节。然而，我们马上就要看到，联系到呼吸抑制谈到的某些生理学细节，并非无关紧要。

赫特瑜伽认为基本的"净化"有巨大重要性，它将之分为六种：dhauti、basti、neti、nauli、trataka、kapala、bhati。[3] 最常用是前两个。dhautis（字面意思是，"清洁"）分为几个类和次类："内部清洁"、清洁牙齿、直肠，等等。[4] 最有效力的

---

〔1〕下文可以作为潜含"理论"的例子。苦难是普遍的；它甚至在天堂存在（《湿婆本集》，I，29）。人必须弃绝他的活动（同上，I，30）、德行和罪恶（I，32）等等的果实。宇宙源自 caitanya（I，49）和摩耶（I，64），因为自在天希望创造世界，但由他的欲望产生了错误宇宙的母亲（I，69）无知，等等。

〔2〕例如，pasmasana 摧毁任何疾病（《Gheranda Samhita》，II，8），muktasana 和 vajrasana 赋予"神奇；力量"，mrtasana 平息思想的的扰动（II，19），bhujangasana 唤醒昆达里尼（II，42－43）。

〔3〕《赫特瑜伽灯论》，II，22。

〔4〕《Gheranda Samhita》，I，13－44。

是 dhauti karma：[1] 吞下一长布条，并在胃中停留片刻。[2] basti 包括清洁大肠和直肠，[3] 它是以抽吸肛门而进行的。[4] neti 是通过把线插入鼻孔来清洁鼻窝。[5] 为实践 nauli，一个人要进行剧烈且繁复的胃肠活动；[6]《Gheranda》（I，52）称 231
这种训练为 lauliki yoga。[7] trataka 要求一直盯一个小物体，直到眼中满是泪水。[8] kapala bhati 包括三种不同的对鼻窝的"净化"（vamakrama、vyutkrama 和 sitkrama）；[9] 水从鼻孔进入并从口中排出，等等。

文本反复强调，这些"净化"对瑜伽行者的健康具极大价值，它们防止胃、肺等等的疾病，[10] 这里的真实性看来没有什么疑问。关于食谱、[11] 社会行为都给了详细的指示（瑜伽行者应避免旅行、晨浴、见到有罪的男人和见到女人）。[12] 人们可能料到，"实践"（abhyasa）起着决定性作用；[13] 没有"实践"，什么也不能得到——顺便说一句，这也是密教的一个

〔1〕《赫特瑜伽灯论》，II，24。
〔2〕也见伯纳德，《赫特瑜伽》，15 页以下。
〔3〕《赫特瑜伽灯论》，II，26－28；《Gheranda Samhita》，I，45－49。
〔4〕见伯纳德，17 页以下。
〔5〕《赫特瑜伽灯论》，II，29－30 页；《Gheranda Samhita》，I，50－51。
〔6〕《赫特瑜伽灯论》，II，33－34。
〔7〕见伯纳德的经验，21 页以下。
〔8〕《赫特瑜伽灯论》，II，31－32；《Gheranda Samhita》，I，53－54。
〔9〕《Gheranda Samhita》，I，56－60。
〔10〕同上，I，15－16，等等。
〔11〕《赫特瑜伽灯论》，I，58，59，62；《Gheranda Samhita》，V，17，等等。
〔12〕《赫特瑜伽灯论》，I，62，66，等等。
〔13〕见《湿婆本集》，IV。

主题。另一方面，如果瑜伽行者“实现”了赫特瑜伽，就没有不能消除的罪孽或罪行（杀死一个婆罗门或胎儿、亵渎古鲁的床，等等，都是 yonimudra 消除的罪行）[1]。对一个彻底完成活动的神奇功效的赞美，是与印度一样古老的。

调息消灭罪孽并给予 81 种悉提，[2] 但这种训练主要用于净化经脉。[3] 呼吸抑制的每一新阶段都伴有生理现象。一般来说是，睡眠、排泄、排尿减少。[4] 在调息的第一个阶段，232 瑜伽行者的身体突然大汗淋漓；[5] 第二个阶段他颤抖；第三个阶段“像一只青蛙一样跳来跳去”；第四个阶段他升到空中。[6] 根据西奥斯·伯纳德的个人经验，[7] 所有这些现象，除最后一种之外，对应着在赫特瑜伽调息实践过程中真正经历的状态。无论如何，它们是无关紧要的症状，记载在文本中，只是因为它们是一种实践成功的客观证明。

远为重要的是瑜伽行者得到的真正“法力”，特别是他们控制植物神经系统的惊人能力和他们能够对他们的心脏和呼吸节律施加的影响。我们在这里不讨论这一重要问题。根据查尔斯·洛布里博士和特雷泽·布罗斯，赫特瑜伽行者把平常施加于横纹肌的控制扩展到了非横纹肌，提到这一点就够了。这能解

---

〔1〕《Gheranda Samhita》，III，43 - 44。

〔2〕《湿婆本集》，III，51 - 52；《Gheranda Samhita》，V，1 - 2。

〔3〕《湿婆本集》，III，26；《赫特瑜伽灯论》，II，4 - 9，11，20，44。

〔4〕《湿婆本集》，III，40。

〔5〕《赫特瑜伽灯论》，II，12=13；《湿婆本集》，III，40。

〔6〕《湿婆本集》，III，41；《Gheranda Samhita》，V，45 - 57。

〔7〕《赫特瑜伽》，32 页。

释尿道或直肠对液体的吸收和排出，以及精液排出的抑制（甚至是“还精”!）——这是“左手”密教中一种最为重要的训练。这些“法力”中有些可能会有一种不同的生理学解释。在尿道对液体的吸收和排出的情况中，让·菲约扎认为，这种现象可以用吹气进入膀胱来解释。他的解释立足于《赫特瑜伽灯论》（III，86）中的一段文字上：“用一个好的管子，小心的，轻轻的把一股气吹向雷电之洞中［vajra = 尿道］。”梵文评注提供了这种操作的细节：“用铅作一根小棍，要光滑，14 指的长度，练习使它进入尿道中。第一天插入一指宽。第二天，两指宽……如此类推，逐渐增加。当插入到十二指宽时，尿道就清 233
洁了。制作一个类似的小棍，有一两指长的弯曲部分，上面有一个洞，把它查进去十二指深。要把两指长的弯曲部分留在外面，洞口向上。然后用一个象宝石匠用来吹火的吹管一样的吹管，把它的末端插入带孔两指长的弯曲部分，把管子的顶端插入尿道十二指的长度，然后开始吹气。就这样，这个管道的清洁就顺利完成了。然后，要实践用尿道吸水。[1]

翻译这一重要文本后，菲约扎博士补充道：“然而，往膀胱充气，对于所有实践膀胱抽吸的瑜伽行者，并非不可缺少。我们亲看观察到，他们有一个人进行时，此前没有注入空气。如果这种注入在我们不在的时候发生了，它应是在半小时之前作的，因为在抽吸膀胱之前，瑜伽行者在那一段时间中进行了其他训练。较之以前可能作过的观察，更为准确的观察是有必

［1］ J·菲约扎，“印度人能力的局限”，《加尔默罗会研究》（1953），23－38 页。

要的。"[1]

那么，看起来，为得到同样的结果，有几种赫特瑜伽方法。因此我们有理由猜想，有些瑜伽行者擅长生理学技术，但他们大多数跟随着古老的"神秘生理学"技术。因为，虽然印度教推出了一个复杂的科学医学体系，却没有什么东西使我们相信、神秘生理学理论的发展依赖这种客观的且实用的医学或至少与它有关系。"微妙生理学"的阐述大概是以苦行、入定和沉思的经验为基础的，这些经验表达的为与传统宇宙学和仪
234 式相同的象征语言。这并不意味着这样的经验不是真的；它们是完全真实的，但不是在一种物理现象真实的意义上。密教和赫特瑜伽文本给我们留下的印象是，它们具有"实验特征"，但实验的进行却并非是在日常世俗生活层面上。我们目前讨论的"经脉"、"神经"和"中心"，无疑对应着身心经验，并与人类的心理生活有关，但"脉络"和类似术语看来并非指称解剖学的器官和严格意义的生理功能。人们曾几次试图找到这些"脉络"和"中心"。例如，H·瓦尔特认为，[2] 在赫特瑜伽中，nadi 意为"脉络"；他把 ida 和 pingala 认同为颈动脉（laeva 和 dextra），把 brahmarandhra 认同为 sutura frontalis。更进一步，人们通常把"中心"（cakra）认同为它们的丛；据猜想，muladhara cakra 是指骨丛；svadhisthana，前列腺丛；manipura，上腹部丛；anahata，咽喉丛；ajna cakra，凹陷丛。[3] 但仔细阅读

---

〔1〕同上，33页。

〔2〕"译自梵文的 Svatmarama 的《赫特瑜伽灯论》(《Die Leuchte des Hathayoga》)"，iv，vi，ix 页。

〔3〕见附注 VI，8。

文本，就足以看出，问题中的经验是超生理学的，所有这些“中心”都表示瑜伽状态——即，没有预先的精神苦行就不能达到的状态。纯粹心理生理的克制和抑制并不足以“唤醒”那些法轮或穿透它们；根本的和不可缺少的因素仍是冥想，精神的“认识”。因此，不妨把“神秘生理学”当作苦行者和瑜伽行者自很遥远的时代继承下来的经验的结果和概念化。事实上，我们不应忘记，瑜伽行者在一个“微妙身体”上进行它们的实验（即，利用未入门者不能得到的感觉、紧张心理和超意识状态），他们成为一个较之“正常”心理区域无限大的区域 235
的控制者，他们穿透了无意识的深层并能“唤醒”古老原初意识的层次，这种层次其他人身上是僵化了的。

赫特瑜伽行者、密教徒和炼金家随着时间的流逝这样修成的身体，在某种程度上对应于“人神”的身体——我们知道，“人神”这一概念有一个漫长的历史，既是印度——雅利安的又是前雅利安的。密教人神只是吠陀宏观人类的一个新变种。所有这些方式的出发点当然是人的身体转变为一个小宇宙，这是一种古老的理论和实践，几乎在全世界都曾发现它的例子，在雅利安印度，在吠陀时代就已有了它的表述。我们已看到，“气息”被认同为宇宙气流，[1] 也被认同为根本点。[2] 气“织成了”宇宙，[3] 气息“编织”了人[4] ——这种编织的象征在印度发展成为宏大的宇宙幻象概念（摩耶），在别处成为

---

〔1〕《阿闼婆吠陀》，XI，4，15。

〔2〕《唱赞奥义书》，III，，13，1－5。

〔3〕《大林间奥义书》，III，7，2。

〔4〕《阿闼婆吠陀》，X，2，13。

由某个女神纺成的“生命线”的和命运的概念。[1] 当吠陀祭献内化之后，身体就成为一个小宇宙。[2] 脊柱被认同为须弥山——即，宇宙之轴。这就是为什么根据佛教的象征，佛不能转动他的头，而不得不“象一只大象”那样转动他的整个身体；他的脊柱是固定不动的，象宇宙之轴一样。根据传统，须弥山是由仅仅一块骨头构成的——这表明它理想的，不可解剖的特性。一种密教文本宣称，须弥山位于身体本身之内；山洞被类比为至上真理。[3] 追求者通过一种瑜伽冥想“认识”到人类宇宙：“想象你身体的中央部位（或脊柱）是须弥山，四
236 大肢是四大洲，小肢是次大洲，头是提婆的世界，两眼是日和月，”等等。[4]

密教亲证利用了这种古老的宇宙生理学。但所有这些形象和象征预设了一种神秘经验，即人神，即通过苦行和精神的抑制的人的神化。在这种抑制中，由于无数次把器官和生理功能认同为宇宙区域、恒星和行星、神，等等，器官活动被放大到惊人的程度。赫特瑜伽和密典通过赋予身体宏观人类的维度并把它类比为各种“神秘身体”（有声音的、建筑的、圣像的，等等），使它变质。例如，一种爪哇密教论著《Sang hyang kamahayanikan》——Stutterheim 和 P·姆斯曾研究过它[5]——把人类身体的每一个肉体元素都认同为字母表的一个字母和建

〔1〕 见以利亚德，《神像和象征》，149 页以下。
〔2〕 见《Vaikhanasasmartasutra》，II，18。
〔3〕 Kanhupada，《Dohakosa》，14。
〔4〕 W·Y·伊凡斯·温茨，《西藏瑜伽和神秘教义》，324－25。
〔5〕 见保罗·姆斯，《Barabudur》，I，66 以下。

筑的纪念碑 stupaprasada（反过来，它也被类比为佛和宇宙）的一部分。这里有几种"微妙身体"被加上了类比：有声音的身体、建筑学的身体、宇宙学的身体、神秘生理学的身体（因为这种类比指的不是普通生命的器官，而是法轮，"中心"）。这种多层次的类比必须被"认识"，但作为瑜伽经验的结果，物质身体变得"膨胀"、"宇宙化"、变质了。在文本中提到的"脉络"和"中心"首先指的是，只有通过对"身体感觉"的特别放大才能认识的状态。

经脉：IDA，PINGALA，SUSUMNA

身体——既是物质的又是"微妙的"——由一定数量的经脉（字面意思是，"管道"、"导管"、"血管"或"动脉"，但也有"神经"的意思）和法轮（字面意思是，"圆"、"圆盘"，但 237
通常译为"中心"）。稍微简单点，我们可以说，生命能量以"气息"的形式，流贯经脉，而宇宙能能量以一种潜伏状态存在于法轮之中。

有许多经脉："它们象布满一片经脉叶子上的大大小小的经脉一样，不可计数。"[1] 然而，有人曾提出一些数字：300，000、[2] 200，000、[3] 80，000、[4] 但尤其是 72，000。[5] 它

〔1〕《Trisikhibrahmanopanisad》，76。

〔2〕《湿婆本集》，II，14；《Goraksa Sataka》，13。

〔3〕《Goraksa Paddhati》，12。

〔4〕《Trisikhibrahmanopanisad》，67。

〔5〕《赫特瑜伽灯论》，IV，8，等等。

们之中，有七十二个是特别重要的。这些并非都有名字。《湿婆本集》谈到十四个，大多数文本列举了十个：ida、pingala（或 pingla）、susumna、gandhari、hastijihva、pusa、yasasvini、alambusa、kuhus 和 samkhini。[1] 这些经脉相应的位于左鼻孔，、右鼻孔、brahmarandhra、左眼、右眼、右耳、左耳、嘴、生殖器和肛门。[2]

这些经脉中最为重要的、在所有瑜伽技术中都起根本作用的，是前三个：ida、pingala 和 susumna。我们以后将考察运用于 ida 的一些名字，以及围绕它们阐述的极为复杂的类比体系。目前，我们要注意 susumna 的几个同义词：brahmanadi、[3] mahapatha（"大道"）、smasana（坟墓）、sambhavi（= 突伽、madhyamarga（"中道"）、saktimarga（萨可提之道）。[4] 它们的象征以后将会清楚。

对经脉的描述通常是简要的；到处都是陈词滥调，并且我们将看到"神秘语言"使它们更加难以理解。我们引用一种基

238 本的关于 susumna 的神秘结构的文本："在须弥之外的空间，[5]

---

〔1〕《Goraksa Sataka》，27，28；有些名字在别的列举中有差别；例如，见《Trisikhibrahmanopanisad》，70－75。

〔2〕《Goraksa Sataka》，29－31；但有变化：根据其它文本，有些经脉达到脚跟。

〔3〕《赫特瑜伽灯论》，II，46。

〔4〕同上，III，4。

〔5〕脊柱。（这一个以及接着的十七个注释是文本的翻译者亚瑟·阿氏隆【约翰·伍德罗夫爵士】所作。）

位于左右两边的是两个 Shiras，[1] 即 Shashi[2] 和 Mihira 经脉。[3] 经脉 Sushumna 位于中央，它的质料是三重的德。[4] 她具有月、日和火的形式；[5] 她的身体是一串开放的 Dhustura 花，[6] 从 Kanda[7] 的中央延展到头部，在她内部的金刚从 Medhra[8] 延展到头，发着光。

"在她的内部[9] 是 Chitrini，她发出 Pranava[10] 的光泽，是瑜伽行者可以在瑜伽中达到的。她（Chitrini）象根蜘蛛丝一样微细，刺穿在脊柱中的全部莲花，它是纯粹理智。[11] 她因为这些（莲花）穿在上面而漂亮。在她（Chitrini）的内部是 Brahma 经脉，[12] 从 Hara[13] 的嘴巴延展到 Adi - deva[14] 所在的超越的地方。

---

〔1〕 即经脉。

〔2〕 月亮——即女性，或 Shakti - rupa 经脉 Ida，在左边。

〔3〕 太阳，和男性经脉 Pinggala，在右边。

〔4〕 指的是德、萨埵、罗阇和答磨；或作为"线"，即内部有金刚经脉的经脉 Sushumna，以及在后者内部的经脉 Chitrini。

〔5〕 即，作为 Chitrini、Vajrini 和 Sushumna。

〔6〕 Dhatura fastuos。

〔7〕 所有经脉的根基。Kanda = Bulb。

〔8〕 阴茎。

〔9〕 即在金刚之中，而金刚又在 Sushumna 之中。

〔10〕 咒语"唵"。

〔11〕 Shuddhabodhasvarupa。那些纯洁的人（Shangkara）从她之中得到明慧。

〔12〕 Brahmanadi 不是一个与 Chitrini 分开的经脉，而是后者之中的一个通道。

〔13〕 湿婆；这里是 Svayambhu - lingga。

〔14〕 Parama Bindu……Brahma 经脉达到了 Adi - deva 的顶点，但不是 Adi - deva 本身。

“她[1]象一道闪电一样漂亮，象一根莲花丝一样纤细，239
在圣人的思想中闪亮。她极为微细；她是纯粹知识的唤醒者；她是那真正本质为纯粹意识的极乐的体现。[2] Brahmadvara[3]在她口中闪光。这个地方是通往点缀着神食的地区的入口，称为 Knot，也称为 Sushumna 之口。”[4]

我们看到，毫无疑问，这里面对我们的是一个“微妙”身体和一种“神秘生理学”。然而在这一段中并没有什么“抽象的”东西——我们没有什么概念化的东西，而是表达超凡经验的形象。文本不断重复说，在未入门者身上，经脉已变得“不纯洁”，它们被“遮蔽”了，必须通过坐法、调息和印相来“净化”。[5] ida 和 pingala 传输两种“气息”，但也传送身体的所有微妙能量；它们从不仅是“脉络”或“导管”，不仅是生理学器官。根据《Sammohana - tantra》，[6] ida 是萨可提，pingala 是神我。别的文本告诉我们，lalana（= ida）和 rasana（= pingala）相应地传输精液和卵细胞。[7]但精液具有湿婆和月亮的本质，血（一般类比为“女人的罗阇”）具有萨可拉和太阳

---

〔1〕 即，Chitrini，她的内部被称为 Brahma 经脉。

〔2〕 Shuddha - bodha - svabhava。

〔3〕 梵之门。

〔4〕《Satcakranirupana》，1 - 3；亚瑟·阿瓦隆（约翰·伍德洛夫爵士）翻译，《蛇的力量》，4 - 12 页。

〔5〕 例如，见《赫特瑜伽灯论》，I，58。

〔6〕《Satcakranirupana》，中引用。

〔7〕《Sadhanamala》、《Hevajra - tantra》和《Herukta - tantra》，达斯古普塔引用，《密教佛教导论》，119 页。

的本质。[1] 在对 Kanhupada 的《Dohakasa》的评注中，据说，月亮源自男性精液，太阳源自卵细胞。[2] 而且，在印度教和佛教密典中，ida 和 pingala 的最普通的名字都是“太阳”和“月亮”。《Sammohana－tantra》说，左边的经脉是“月亮”是因为它温柔的本质，右边的经脉是“太阳”是因为它强烈的本质。《赫特瑜伽灯论》把它们比为白天和黑夜，而我们将很快 240
看到这种时间象征的重要性。但我们不应忘记，ida 和 pingala 传输 prana 和 apana；事实上，前者是 Rahu（吞食月亮的阿修罗），而 apana 是“时间之火”（Kalagni)。[3] 这本身给了我们它的象征的一把钥匙；通过使用主要“气息”和主要“微妙渠道”，一个人能毁灭时间。

在佛教密典中，susumna 被 avadhuti 代替，而且这种“神经”被当作通往涅槃之路。《Sadhanamala》说：[4]“Lalana [= ida] 具有 prajna [认识] 的本质，rasana [= pingala] 具有 upaya（方式）的本质：avadhuti 保持在中央，作为 mahasukha [大极乐] 的位置。”对《Dohakosa》的评注把 avadhuti 一词解释为，“它由于它的光辉本质，消灭全部罪孽。”[5]

事实上，文本中不断回到这一主题：坚持中道，左边和右边是陷阱！“砍掉称为太阳和月亮的两翼！”[6]“通过消灭……

---

〔1〕《Goraksasiddhantasamgraha》，达斯古普塔引用，172 页，注 4。

〔2〕达斯古普塔，172 页，注 5。

〔3〕手稿对 Kanhupada 的《Dohakosa》的评注，达斯古普塔引用，173 页，注 1。

〔4〕薄泰恰利耶，II，448。

〔5〕达斯古普塔引用，107 页。

〔6〕Gundari，《Caryapada》，4。

两边的 lalanas 和 rasanas……"[1] "当 candra 和 surya 互相摩擦，混在一起，功绩和过失就立即消失了。"[2] "通过靠近（中）道并压迫［即，控制住］右边和左边的［道路］"[3] 一个人就得到了大极乐。"右边和左边的是陷阱。"[4]

眼下，我们要提到这种象征的两个方面：(1) 重点放在被比拟为太阳和月亮的两种主要气息——prana 和 apana 上；那么，其中涉及的是人的身体的宇宙化；(2) 但 sadhaka 的全部
241 努力指向统一"月亮"和"太阳"，而且为这样作他采取了"中道"。我们将很快看到这种日月统一的象征是何等的价值多元性和复杂。但我们首先要通过对法轮的描述得出我们对微妙身体的分析。

法轮

根据印度传统，有七个重要的法轮，有些权威指的是六个丛和 sutura frontalis。[5]

(1) muladhara (mula = 根) 位于脊柱的底部，在肛门和生殖器之间（骶骨尾骨丛）。它有一个四瓣红色莲花的形状，在

---

〔1〕 Kanhupada,《Dohakosa》3。

〔2〕 Saraha。

〔3〕《Carya》, 8, Kambhalapada。

〔4〕《Carya》, 32, Sarahapada。所有这些文本以及其它许多文本被引用于 P·C·巴奇，《密典研究》，61 页以下。

〔5〕 关于全面的描述，读者需要参考关于法轮的教义的最权威的论著，《Sat-cakranirupana》，亚瑟·阿瓦隆翻译。也见附注 VI，9。

花瓣上刻有金色字母 v、ṣ、ś、和 s。在莲花的中央是一个黄色方形，象征元素土（prthivi）；方形的中心是一个顶角向下的三角形，是胎胞的象征，称为 Kamarupa；三角形的中心是 svayambhu－linga（因自身而存在的林加），它的头部象珠宝一样灿烂。昆达里尼象蛇一样围着它盘绕了八圈，象闪电一样耀眼，睡在那里，用它的嘴（或它的头）挡住了林加的门户。就这样，昆达里尼堵塞了 brahmadvara（"梵之门"）[1] 和法轮的通道，muladhara 法轮被认为有关物质的亲和力、惰性、声音的产生、气味的感觉、apana 气息，因陀罗、梵天、Dakini、萨可提等神。

（2）svadhisthana cakra，也称为 jalamandala（因为它的 tattva 是 jala＝水）和 medhradhara（medhra＝阴茎），位于男性生殖器管的底部（骶骨丛）。有六个猩红色花瓣的莲花上标有字母 b、bh、m、r、l。莲花的中央，是半个白色的月轮，人们认为与伐楼那有神秘联系，月轮的中央，是一个种子咒语，它的中心是被女神 Cakini 从侧面接触的毗湿奴。[2] 法轮被认为有关元 242
素水、白色、prana 气息、味道的感觉、手等等。

（3）manipura（mani＝珠宝；pura＝城市）或 nabhisthana（nabhi＝肚脐），位于肚脐高度的腰椎部位（腹部丛）。十瓣兰色莲花以及字母 d、dh、n、t、th、d、dh、n、p、ph。莲花中央是红色的三角形，三角形上是神 Maharudra，坐在一只上公牛上，Lakini 萨可提（穿蓝色衣服）在他旁边。这一法轮被认

〔1〕见上文，239 页。

〔2〕根据《湿婆本集》，V，99，Rakini。

为有关元素火、太阳、罗阇（经血）、samana 气息、视觉，等等。

（4）anahata（anahata sabd 是没有两个物体接触而产生的声音；即，一种神秘声音）；心脏部位，prana 和个体灵魂的位置。颜色是红色。莲花有十二个金色花瓣（字母 k、kh、g、gh，等等），在它的中央，两个相互交叉的三角形构成一个所罗门印记，在印记的中心，是另一个围着一个发光的林加的金色三角形。在两个三角形的上方，是自在天和 Kakini 萨可提（衣服是红色）。anahata 法轮被认为有关元素气、触觉、男性生殖器、推动力、血液系统，等等。

（5）visuddha 法轮（纯洁的法轮）；位于喉部（喉部和咽部丛），脊柱和骨髓迷走神经核的交接处）；udana 气息的和 bindu 的位置。莲花有十六个烟紫色的花瓣（字母 a、a、i、u、u，等等）。莲花中有一片蓝色区域，其中心是一个包含一只大象的白色圆形。在大象上有支撑 Sadasiva 的种子咒语 h（hang），Sadasiva 一半是金色，一半是银色的，因为描述的是这个神的两性外表（ardhanarisvara）。他坐在一只公牛身上，他的许多只手中拿着许多属于他的物体和象征物（金刚、三叉戟、铃等等。他的一半身体构成 Sada Gauri，有十只手臂和五张脸（每一张脸上有三只眼）。Visuddha 法轮被认为有关于白色、以太（akasa）、声音、皮肤，等等。

243 （6）ajna（＝命令，指挥）法轮，位于两眉中间（洞穴丛）。有两个花瓣的白色莲花，带有字母 h 和 ks。处于“潜在”形态的认识器官：菩提、我慢、末那识和 indryas（＝感觉）的位置。在莲花中是一白色三角形，顶角向下（胎胞的象征）；

三角形的中央是一个白色林加，称为 itara（“其他”）。这里是至上湿婆的位置。种子咒语是唵。监护女神是 Hakini；她有六张脸和六臂，坐在一白色莲花上。

（7）sahasrara 法轮：位于头顶，被描述为一个头向下的千瓣莲花（sahasra = 千）的形状。也称为 brahmasthana、brahmarandhra、涅槃法轮，等等。花瓣上有梵文字母表的所有可能的发音，这一字母表有 50 个字母（50※20）。莲花的中央是一个满月，围着一个三角形。正是在这里，湿婆和萨可提的最终结合（unmani），即密教亲证的最终目的，得以实现，在这里，在越过六个法轮之后，昆达里尼终结了它的旅程。我们应注意，sahasrara 不再属于身体的层面，它已指称超越的层面——这解释了为何作者们通常谈到“六个”法轮的教义。

有别的不大重要的法轮。这样，在 muladhara 和 svadhisthana 之间是 yonisthana；这是湿婆和萨可提的相会的地方，一个极乐的地方，也称为 kamarupa（象 muladhara 一样）。它是欲望的根源，在肉欲的层面上，预期着湿婆和萨可提的结合，这种结合在 sahasrara 中实现。在 ajna 法轮的附近是末那识法轮和 soma 法轮，被认为有关理智活动和某种瑜伽经验。在 ajna 法轮的附近还有 karana - rupa，是七种“因果形式”的位置，这七种形式被认为产生和构成了“微妙的”和“物质的”身体。最终，别的文本提到了一些 adharas（= 支持，容器），位于法轮之间或与它们同一。[1]

佛教密典只谈到四个法轮，相应的位于脐的、心脏的和喉 244

[1] 见附注 VI，9。

的部位和脑神经丛；这最后一个法轮，是最重要的，称为 usnisa - kamala（头的莲花），对应于印度教的 sahasrara。三个较低的法轮是三个 kayas（身体）的位置：nirmana - kaya 在脐部法轮之中，dharma - kaya 在心脏的法轮之中，sambhoga - kaya 在喉部的法轮之中。但是，关于这些法轮的数量和位置，存在异议和矛盾。[1] 正象在印度传说中，法轮被认为有关这些女神：Locana、Mamaki、Pandara 和救度母。[2] 关于四个法轮，《Hevajra - tantra》给出了一长串的四元组合：四个 tattvas、四个 angas、四肢体，四尊贵真理（arya - sattva），等等。[3]

从建筑上来看，法轮构成一个中心有梵之门标志的曼陀罗。正是在这一“中心”，层面的破裂发生，超越的悖论活动——超出世俗存在，“从时间中出现”——得以完成。曼陀罗的象征也是印度神庙和一般神圣建筑的一个构成因素：从建筑上看，一座庙宇是一个曼陀罗。那么，我们可以说，任何仪式的走动都等同于一种对中心的接近，进入一座寺庙重复了对一个曼陀罗的传授性进入或是昆达里尼通过法轮。还有，身体既被转变为一个微宇宙（须弥山为其中心），也转变为一个神殿，每一个部位和每一种器官都有其保护神，有其咒语，有其神秘字母，等等；他也在他自己体内再发现了宇宙的形成和毁灭。我们将看到，密教亲证包括两个阶段：(1) 人的宇宙化和 (2) 对宇宙的超越——即，通过对立面的统一而造成它的毁灭

〔1〕 见达斯古普塔，《密教佛教导论》，163 页以下。

〔2〕 《Sri - samputa》，引用于达斯古普塔，165 页。

〔3〕 达斯古普塔，166 - 67 页。

（“太阳”——“月亮”等等）。这种超越的显著标志出现在昆达里尼的上升的最后行动中——它与湿婆在头骨的顶点、在 245
sahasrara之中的结合。[1]

昆达里尼

昆达里尼的有些方面已经谈到，它曾为描述为具有如下形式：一条蛇，一个女神和一种“能量”。《赫特瑜伽灯论》（III，9）用如下语言来表述它：“Kutilangi（‘弯曲的体形’）、Kundalini、Bhujangi（‘一条母蛇’）、Sakti、Isvari、Kundali、Arundhati——这些词全是同义的。正如打开一扇门用一把钥匙，同样，瑜伽行者用赫特瑜伽打开昆达里尼来打开mukti（解救）之门。”150当睡眠女神由于古鲁的善意而被唤醒，全部的法轮就很快越过了。[2]昆达里尼被认同为Sabdabrahman，认同为唵，拥有全体男神和全体女神的属性。[3]呈蛇形时，[4]它居于所有生物身体的中点（dehamadhyaya）。[5]呈Parasakti的形状时，昆达里尼出现在主干（adhara）的底部；[6]呈Paradevata的形状时，它居于adhara中心的结的中央，经脉由此发

〔1〕然而，我们不要忘记，许多密教派别不使用昆达里尼的象征来表达对立面的统一。见下文，49页。

〔2〕《湿婆本集》，IV，12－14；《赫特瑜伽灯论》，III，1以下。

〔3〕《Saradatilaka－tantra》，I，14；I，55；XXV，6以下。

〔4〕同上，I，54。

〔5〕同上，I，14。

〔6〕同上，I，53。

出。[1] 由于 prana 在内感觉（manas）中激发的力量的推动，昆达里尼在 susumna 中移动，被“向上拉着通过 susumna，就象一根针牵着一条线一样。”[2] 昆达里尼被坐法和 kumbhakas 唤醒；“然后 Prana 逐渐被 Sunya（空无）吸收”。[3]

246 昆达里尼的唤醒激起了一种强烈的热流，它在法轮之中的进展，表现为身体的下部象尸体一样僵冷，而昆达里尼通过的部分则是灼热。[4] 佛教密典甚至更为强烈的强调昆达里尼的炽热本性。根据佛教徒们的说法，萨可提（也称为 Candali、Dombi、Yogini、Nairamani，等等）睡卧在 nirmana - kaya（腹部）之中，内行者通过在那一部位制造 bodhicitta 来唤醒她，她的觉醒表现为感觉到一场“大火”。《Hevajra - tantra》说，“Candali 在脐中燃烧”，所有东西都烧完后，月轮（位于前额）就落下甘露滴。Gunjaripada 的一首诗用朦胧的语句描述了这种现象：“莲花和雷电在中央相遇，Candali 因它们的结合而闪耀，闪耀的火焰紧连着 Dombi 的房屋——我拿起月轮并泼水。既没有发现火烧的热也没有发现烟，但它通过须弥山的顶峰进入天空。”[5] 我们回头将讨论这种象征词汇的意义。但现在我们还是注意如下事实：根据佛教徒的说法，神秘力量沉睡在脐部；通过瑜伽实践，它被点燃，并且象火一样，到达两个较高的法轮（dharma 和 sambhoga），进入它们里面，到达 usnisa -

---

〔1〕同上，XXVI，34。

〔2〕《Goraksa Sataka》，49；布里格斯翻译，294 页。

〔3〕《赫特瑜伽灯论》，IV，10；Pancham Sinh 翻译，引用于伯纳德，45 页。

〔4〕阿氏隆，《蛇的力量》，242 页。

〔5〕引用于达斯古普塔，《模糊的宗教崇拜》，116 页。

kamala（对应着印度教的 sahasrara），“烧毁”它道路上的所有东西之后，返回到 nirmana - kaya。[1] 其他文本解释道，这种热量由性能量的“转化”而获得。[2]

昆达里尼（或 Candali）与火之间的关系，由于昆达里尼在法轮之中的上升而导致的内火的产生，是这一点上需要强调的事实。读者会记得，根据某些神话，女神萨可提是由全体众 247
神的炽热能量所创造的。[3] 还有，众所周知，“内热”的产生是一种很古老的“魔法”技术，这种技术在萨满教中发展到极致。[4] 我们现在在这里可以注意到，密教追随了这种普遍的“魔法”传统，虽然它的主要经验——由昆达里尼的上升点燃的“火焰”——的精神内容，与萨满教或魔法在根本不同的另一层面上。无论如何，我们有机会，仍可联系到“内热”的产生，来考察在某些喜马拉雅实践中证实的密教——萨满教的共生关系。

没有我们刚才讨论的所有抑制所包含的精神准备，着手去唤醒昆达里尼是不可能的。但它的真正觉醒和它经过法轮的旅程是由一种技术引起的，这种技术的本质因素是用一种特殊的身体姿势（asana，mudra）来抑制呼吸（kumbhaka）。屏息最常用的方法之一是 khecarimudra 规定的：通过反转舌头，把它的

---

〔1〕《Sri - sampu - tika》，MS，达斯古普塔引用，118 - 19 页。

〔2〕Lama Kazi Dawa - Samdup 和 W·Y·伊凡斯·温茨，《西藏瑜伽和神秘教义》（《西藏瑜伽》的法文译本），316 页以下，322 页以下。见下文，330 页以下。

〔3〕见上文，203 页。

〔4〕见下文，330 页。

尖插入喉咙，来堵塞空腔的。[1] 由此产生的丰富的唾液分泌物被解释为天上的神食（amrta），而舌头本身的血肉成为瑜伽行者“吃”的“牛的血肉”。[2] 这种对一种“生理处境”的象征性解释并非没有影响；它是一种表达瑜伽行者已参与了“超越”这一事实的试图：他违反了最严格的印度教禁令（吃牛肉）——即，他不再受限制，不再在世界之中；因此他尝到了天上的神食。

这只是 khecarimudra 的一个方面；我们将看到，用舌头堵塞空腔以及随后的抑制呼吸，伴随着一种性的实践。在表述它
248 之前，我们要补充一下，这种方式引起的昆达里尼的觉醒只是练习的开始；瑜伽行者进一步的努力，既要使昆达里尼保持在中央的“管道”（susumna），也要使它经过法轮上升到头顶。事实上，根据密典的作者他们本人，这种努力罕有成功的。我们从《Tarakhanda》中引用下面一段谜一般的文字（它也出现在《Tantrasara》之中）：“喝，喝，再喝，喝着落到地上；起来再喝，没有再生。”[3] 这是一种呼吸的完全抑制中实现的经验。评注解释道：“在 Shatchakra Sadhana [= 穿透法轮] 的第一阶段，Sadhaka [信徒] 不能一口气的抑制他的呼吸达足够长的时间，以便使他能在每个法力中心 [cakra] 实践专心和冥想，因此，他不能使昆达里尼留在 Sushumna 中的时间超过他的 Kumbhaka（抑制呼吸）的力量允许的时间。结果，在喝过

[1] 为了成功，舌头的系带必须实现切除。见伯纳德的个人经验，37 页以下。
[2] 《赫特瑜伽灯论》，III，47－49。
[3] 阿瓦隆，《密教原理》，II，cviii。

天上的神食（这可以用不同的方式来理解，尤其是作为由空腔的堵塞而导致的大量唾液）之后，他必须落到地上——即，Muladhara Chakra——这是元素土的中心。Sadhaka 必须一次又一次的修习这个，由于不断的实践，再生的原因……就被移走了。"[1]

为加快昆达里尼的上升，一些密教宗派结合了身体姿势（mudra）和性的实践。潜含的思想是，有必要达到呼吸、思想和精液的同时"静止"。《Goraksa Samhita》（61－71）声称，在 khecarimudra 的过程中，即使一个人被一个女人拥抱，bindu（＝精液）也"不会落下"。并且"当 bindu 仍在身体里，就没有对死亡的畏惧.。即使 bindu 到了发火（射精），它也立即返回，被 yonimudra……抑制。"[2]《赫特瑜伽灯论》（III，82）也为同样的目的而提倡 vajrolimudra。需要有奶和"顺从的女人"。249
瑜伽行者"应再次把 medhra 向回吸（bindu 在交合中释放），"[3] 并且同样的再吸收过程必须由一个女人施行。"吸回他自己的释放的 bindu 后，［瑜伽行者］能保持（它）……由于 bindu 的失去而死（来到），由于它的保持，生。"[4] 这些文本全部都坚持气息、心理心智经验和男子精液的互相依赖。"只要气（气息）动，bindu 就动；（当气）停止运动，它也变为静止。因此，瑜伽行者应控制气并达到不动。只要 prana 仍

[1] 同上。
[2] 布里格斯翻译，《戈拉克那特》，298 页。
[3] 同上，333 页。
[4] 同上，334 页。

在体中，生命（jiva）就不会离去。”[1]

那么，我们看到，bindu 依赖于气息并在某种意义上和它是同一的；因为一方的离去对另一方而言，等于死亡。bindu 也被类比为心智，[2] 这样，最终三个层面达到了同一，在这些层面上，实行“移动”或是“静止”：prana、bindu、citta。由于昆达里尼被猛烈的停止削弱——无论这种停止是呼吸的还是精液释放的，了解这三个层面的结构和分支就是重要的。当文本并不总是清楚它们运用于所提及层面的那一个时，这就会更加重要。

“故意的语言”

密教文本的编著常用一种“故意的语言”（sandhya－bhasa），一种神秘、黑暗、有歧义的语言，在这种语言中用一种色情的词语表达一种意识状态，而且，神话学或宇宙学的词汇被认为有赫特瑜伽或性的意义。在《Saddharmapundarika》之
250 中，sandha－bhasita、sandha－bhasya、sandha－vacana 的用语出现了几次。Burnouf 译其为“谜一般的语言”，Kern 译为“神秘”而马克斯·米勒译为“隐蔽的语言”。1916 年，Haraprasad Shastri 建议译为“朦胧的语言”，“光明和黑暗”的语言（alo－

〔1〕《Goraksa Samhita》，90－91，布里格斯翻译，302 页。

〔2〕在《Goraksa Samhita》，90 贝拿勒斯 MS 读 cittam，而不是 bindur（见布里格斯，302 页），正如《赫特瑜伽灯论》，II，2：“气息运动时，心灵也运动；气息停止运动时，心灵也变得静止。”也见同上，IV，21。

a－dhari)。但是 Vidhushekar Shastri[1] 第一个指出，这一词根源于 sandhaya 一词的缩写形式，这一词可以翻译为“瞄准”、“观察到”、“意欲”、“关于”，等等。[2] 因此没有对“朦胧的语言”的意思的证明。“很有可能，作者们不知道 sandhaya 或它的缩写形式 sandha 的真正意义，把它变为他们都很熟悉的 sandhya（=朦胧的）。”[3]《Hevajra－tantra》称 sandha－bhasa 为瑜伽行者的“伟大教义”（mahasamaya)、“伟大语言”（mahabhasam)，宣称它“充满了教义的意义”（samaya－sanketa vistaram)。这样，这一词的意义完全可以确定了：“秘密的，隐蔽的”。[4]

仪式的隐语和谜语自吠陀时代以来就在应用；[5] 它们以其特有的方式，揭露了宇宙的秘密。但在密教中，我们发现了整个体系的精致制造的密码，瑜伽——密教经验的不可交流性不足以解释它；为表示这些种类的经验，象征，咒语和神秘字母已使用了很久。Sandhya－bhasa 追求不同的目的——它试图向未入门者封闭教义，但主要是把瑜伽行者抛入他的训练不可或缺的“悖论处境”。词的多义性最终用歧义取代了通常在所有日常语言中都内在的参照系。这种对语言的消灭，还有消灭的方式，有助于破坏世俗宇宙，并代之以一个具有可转换和整

---

〔1〕在他的论文“Sandhabhasa”中，《印度历史季刊》，IV，2（1928)，287－96。

〔2〕289 页。

〔3〕同上，

〔4〕同上，296 页。

〔5〕《梨俱吠陀》，I，164；I，152，3；VIII，90，14；X，55，5，等等；《阿闼婆吠陀》，VII，1；VI，8，10。

251 合层面的宇宙。总的来说，象征带来一种普遍的“可渗透性”，把存在和事物“开放”给超对象意义。但在密教中，“故意的语言”成为一种心智训练，构成亲证的一个内在部分。信徒必须不断的经验在宇宙呈现的根基的同一和会聚的神秘过程，因为他自己现在已成为一个微宇宙，而且，通过“唤醒”它们，他必须意识到在不同层面上，定期的创造和吸收宇宙的所有力量。要求他把 bodhicitta 同时理解为“觉醒的思想”和男性精液，不仅是为了向未入门者隐藏大秘密；通过语言本身（即，通过创造一种新的矛盾的语言来代替被消灭的世俗语言），瑜伽行者必须进入一个层面，在这个层面上，精液能转换为思想，反过来也是一样。

这种消灭和再发明语言的过程，能在密教的诗人们，特别是佛教的 Siddhacaryas，“谜”曲 caryas 的作者那里看到。Kukkuri - pada 的一首诗写道：“两个乳头被挤奶时（或乌龟被挤奶时），它不能留在锅中；罗望子树果被鳄鱼吃。前面靠近房子……耳环……在午夜失盗。公公睡着了，儿媳醒着——贼偷走了耳环，到哪儿去找？即使在白天，儿媳因畏惧乌鸦而尖叫——唤上她到哪儿去？这样一个 carya 是 Kukkuri - pada 唱的，在二十个人中，它只进入一个人的心中。”[1]

根据评注，意思似乎是这样的，这个二是两个“脉络”，ida 和 pingala；被挤出的液体是 bodhicitta（N·B·，它可以在几种意义上来理解），而“锅”（pita = pitha）是 manipura（脐部的法轮）。“树”（rukha = vrksa）意指身体，“罗望子果”指的是

〔1〕达斯古普塔翻译，《模糊的宗教崇拜》，480 页以下。

男性精液的bodhicitta形式，“吃”它的“鳄鱼”是瑜伽的呼吸抑制（kumbhaka）。“房屋”是极乐的位置；“耳环”意指败坏 252
的因素，“贼”象征着sahajananda（sahaja的极乐，我们以后将讨论它）；“午夜”是完全被吸收进极乐之中。“公公”（susura）是气息；“白天”意指心灵活跃的状态（pravrtti），而“夜间”指它的休息状态（nivrtti），等等。[1]

我们发现自己处于一个类比的、同一的和双重意义的宇宙之中。在这种“故意的语言”中，任何色情现象都能表达一种赫特瑜伽训练或一个冥想阶段，正如任何象征，任何“神圣状态”，都能被赋予一种色情意义一样。我们得出了这个结果，密教文本能用一些方法来阅读：礼拜仪式的、瑜伽的、密教的。评注特别强调后两种。用“瑜伽方法”阅读一种文本即是去解读它意指的各冥想阶段。密教意义通常是色情的，但难以断定所指是一种具体行为还是一种性的象征。更准确地说，区分“具体的”和“象征的”是一个微妙的问题，密教的亲证的目的，恰是使所有“具体的”经验变质，把生理学转变为礼拜仪式。

几个空宗佛教的陈词，被加上一种色情意义在密教中使用：padma（莲花）被解释为bhaga（子宫），金刚（字面意思是，“雷电”）表示linga（=男性精液）。因此可以说，佛陀（vajrasattva）歇息在Bhagavatis的神秘bhaga中。[2] M·Shahidul-

---

〔1〕达斯古普塔，480页以下。值得注意的是，这种谜语风格继续应用于现代印度文学中，从《Caryapadas》直到今天；见同上。

〔2〕拉·瓦雷·普散，《佛教：研究和材料》，134页。关于《赫特瑜伽灯论》中vajra = linga的等同，见瓦尔特的edn，s. v. vajrakandara。

lah 在《Dohakosa》之后，重建了几个系列的等同关系；P·C·巴奇曾研究过《Caryas》中的某些技术词汇的象征；但对以
253 “故意的”和寓意的语言加密的文本的解释仍远未完成。

我们看一些例子，主要是从《Dohakosa》中抽出来的：

vajra（雷电）= linga = sunya（空无）。

ravi，surya（太阳）= 女人的 rajas（月经）= pingala = 右鼻孔 = upaya（方式）。

sasin，candra（月亮）= sukra（男性精液）= ida = 左鼻孔 = prajna（完美智慧）。

lalana（女人）= ida = abhava（非存在）= candra = apana = nada = prakrti（自然）= tamas（三个德之一）= ganga（恒河）= svara（元音字母）= 涅槃，等等。

Rasana（舌头）= pingala = prana = rajas（gunas 之一）= purusa = vyanjana（辅音字母）= kali = yamuna（朱本那河）= bhava（存在），等等。

avadhuti = 女性苦行者 = susumna = prajna = nairatma，等等。

bodhicitta = 觉醒的思想 = sukra（男性精液）。

taruni = 女孩 = mahamudra。

grhini = 妻子 = mahamudra = divyamudra，jnanamudra。

samarasa = 享乐的认同 = 性交 = 气息的抑制 = 思想的静止 = 精液的控制。

坎哈[1]写道："女人和舌头被定在太阳和月亮的两边。"第一个是赫特瑜伽的意义，把两种气息（prana 和 apana）控抑制在 ida 和 pingala 之中，随后停止这两种"微妙管道"的活动。但还有第二种意义：女人是知识（般若）而舌头是努力、活动的方式（upaya）——消费在现实化上的认识和努力都必须被抑制，而这种"静止"只有通过瑜伽（抑制气息）才能达到。但在这种语境中，"抑制气息"要理解为是伴随着射精的抑制的。坎哈用他的神谕的文体描述这一点："静止拥抱照亮 254
的思想"（Shahidullah 如是翻译；它也可翻译为"觉悟的思想"）"尽管有尘埃在它的上面，一个人仍看到在自己的体内本性纯洁的莲花种子。"梵文评注解释道：如果在 maithuna（性交）中，sukra（精液）保持不射出，思想也保持静止。实际上，"尘埃"（罗阇）是"女人的罗阇"（既是月经也是生殖器分泌物）；在交合的过程中，瑜伽行者促进他的伴侣的放射，同时止住他的 sukra，其双重结果是，他既能控制自己的思想，也变得能够吸收"莲花种子"（＝罗阇）。

那么，在这里，我们发现了赫特瑜伽文本中谈及的三种"保持"或"静止"：对气息、精液和思想的抑制。[2]这种"静止"的深刻意义并不容易理解。在研究它之前，我们思考

〔1〕Shahidullah 不正确的把他描述为一个"虚无主义者"；见《坎哈和 Saraha 的神秘圣歌》，14 页；"坎哈和 Saraha 是虚无主义者。正如就空宗哲学家而言，无物存在，无论 bhava 还是涅槃，无论是 bhava（存在）还是 abhava（非存在）。真理是天生的东西（sahaja），就是说，虚无。"事实上，坎哈拒斥"两重性思想"、对立的对子、局限——并寻求无局限之物（sahaja）。

〔2〕见上文，248 页。

再古代印度和瑜伽密教中，性的仪式功能，可能是有益的。

神秘色情

交合自吠陀时代就为人所知，但直到密教才把它转化为一种拯救工具。在前密教的印度，我们必须区分性结合的两种可能的仪式价值——它们两者，我们可以说，其结构上都是古老的，具有无可怀疑的古老性：（1）夫妇结合是一种神圣的性结合；（2）狂欢的性结合，最终或是普遍的生殖（降雨、收割、人群、女人，等等）或是创造一种“魔法的防护”。我们不再讨论转化为 hierogamy 的婚姻行为：“我是上天，你是土地”丈夫对妻子说。[1] 结合是一个仪式，包括许多预备性的净化、
255 象征性的同一和祈祷——正如吠陀仪式的举行一样。女人首先被美化；她成为祭献举行的圣地。“她的胯部是祭坛；她的头发是祭献的草；她的皮肤是 somapress。外阴的双唇是［外阴］中央的火。[2] 的确，真正正如那进行 Vajapeya（力气——饮酒）祭献的人的世界是伟大的一样，那实践性交之道、知道这个的人的世界也一样伟大。”[3] 我们来注意一个重要的事实。自《大林间奥义书》起，变得流行的信仰是，“工作”的果实——吠陀祭献的结果——能够通过一种仪式完美的婚姻结合而

〔1〕《大林间奥义书》，VI，4，20；休谟翻译，《十三种主要的奥义书》，171 页。

〔2〕Senart 评价说这一文本看起来是腐蚀性的，但没有别的解释的可能。而且，我们这里是一个很古老的信仰，根据这种信仰，火源于阴道；见以利亚德，《萨满教》，327 页，注 2。

〔3〕《大林间奥义书》，VI，4，3；休谟翻译，168 页。

得到。把祭献之火与女性性器官认同，由施与妻子情人的魔咒而确证："你在我的火中做了一次酒祭"，等等。[1] 当希望女人不再怀孕时，这种结合的仪式细节使人想起某种关于再吸收精液的模糊思想："他要先呼吸，再吸气，并说：'凭力量，凭精液，我要求从你那里收回精液！'这样她就没有种子。"[2] 因此赫特瑜伽技术可能自奥义书时期就已存在，至少是以"魔咒"的形式。无论如何，前文把精液的吸入与呼吸行为和一种魔法形式相联系。

怀孕以神的名义而发生：
让毗湿奴使子宫作好准备！
让 Tvashtri 塑造各种形式
生主神，让他注入！
让 Dhatri 为你放置精液！ 256
啊，Sinivali，给予种子；
啊，给予种子，你这下流的妇人！
让双生神为你放置种子——
Asvins，头戴莲花花环！[3]

对这种行为的充分理解，足以告诉我们，在这里性别再不是一种心理生理处境，它被定位为仪式——而后就受到了密教的改革。如果说性的层面被神化和同化为仪式和神话的层面，同样的象征手法也运作在相反的方向上——仪式用性的语言来

〔1〕同上，VI，4，12；休谟翻译，170页。
〔2〕同上，VI，4，10；休谟翻译，169页。
〔3〕《大林间奥义书》，VI，4，21；休谟翻译，172页。

解释。“如果在诵念的过程中，祭祀把一首诗的前两部分分开，并把其他两部分放到一起，这是因为女人分开了她的大腿，而男人在交配的过程中把它们压紧；祭祀因此表述了交配，以便祭献能给予一些后代（《他氏梵书》，X，3，2－4），祭司的不出声念诵是精液的散射，当 adhvaryu 被祭司给予祭献的召唤时，他四肢着地并转过他的脸；这是因为四肢动物转身射精（同一文本，X，6，1－6）。接着 adhvryu 起来面对祭司，这是因为两足动物互相面对射精。”[1]

我们曾看到，[2] 在大誓戒的过程中，一个 pumscali 在神化为祭献的地点与一个 brahmacarin 或一个 magadha 仪式性的交配。[3] 大概这同时是一种“防卫的”和“繁荣”的仪式，正如在巨大的马祭 asvamedha 中，祭司的妻子 mahisi，作出与祭献动物交配的姿势；在仪式的结尾，四个妻子被交给四个大祭
257 司。[4] brahmacarin（字面是，“纯洁的青年”）和 pumscali（字面意思是，“妓女”）的仪式性结合完全可以表达一种欲望，要影响对立面的统一、极性的再整合，因为我们在许多古代信仰的神话和圣像象征中，发现了同样的主题。无论这可能怎样，在 asvamedha 和 mahavrata 之中，性的仪式仍保持它们的宇宙学价值（asvamedha 是宇宙发生的一种重复）。只有“对立面的结

---

〔1〕 莱维，《祭献的教义》，107 页。

〔2〕 上文，104 页。

〔3〕 也见《Apastamba Srauta Sutra》，XXI，17，18；《Kathaka Samhita》，XXXIV，5；《泰迪黎耶本集》，VII，5，9，等等。

〔4〕 见保罗·埃米莉·杜蒙，《L’ Asvamedha》，260 页以下。关于农业播种仪式中的性因素，见 J·J·梅耶，《古印度政权三部曲和植物庆典》。

合”的深刻意义开始从眼前消失，性的仪式才被弃绝。Tad etad puranam utsannam na karyam，《Sankhayana Srauta Sutra》（XVII，6，2）说道：“这是一种旧风俗；让它不再发生。”路易斯·德·拉·瓦雷·普散在这种指令中看到了“Daksinacaras 对“左手”仪式的抗议，”[1] 但这是不大可能的，因为性的象征远非 vamacaras 带来的改良。在上面我们从梵书和奥义书中引用了几段；我们可以从《唱赞奥义书》中加上一段（II，13，1－2），在其中性结合被调换和定位为礼拜仪式的圣歌（saman），特别是 vamadevya（伴随日中苏摩的压挤的曲子）：

一个人在召唤——那是一个 Hinkara。

他作出请求——那是一个 Prastava。

他与女人一起躺下——那是一个 Udgithaaa。

他压在女人身上——那是一个 Pratihara。

他到了最后——那是一个 Nidhana。

他到了结束——那是一个 Nidhana。

这是为交配设计的 Vamadevya Saman。

那知道这个、这一为交配而设计的 Vamadevya Saman 的人，开始去交配，从每一次交配中产生自身……一个人应永不戒绝任何女人。那是他的规则。[2]

事实上，难以明白，这样一种文本如何会属于“左手”的思想观念——这里首要的是性结合变质为礼拜仪式的圣歌（以 258
及所有随之而来的宗教结果!)。我们说过，这种把一种心理生

[1] 《佛教：研究和材料》，136页。

[2] 休谟翻译，196页。

理行为转变为一种圣事，是所有古代灵性都具有的特色。“堕落”以身体活动的象征意义的消失开始；这就是为何“旧风俗”最终被放弃。但对立面结合的象征继续在梵书思想中起着重要作用。性结合被当作“对立面的结合”，被这样的事实进一步证明，即，一些文本用 samhita，“结合”一词取代了 maithuna 一词；这后一个词被用来表示音节、节拍、乐曲等等的二元组合，但也表示与神和与梵天的结合。[1] 事实上，我们将很快看到，对立面的结合构成全部密教仪式和冥想的形而上学常数。

佛教文本也谈到 maithuna（巴利文 methuna），[2] 佛陀提到某些苦行者，这些苦行者把耽于声色当作达到涅槃的一种方式。[3] “我们必须记住，” L·德·拉·瓦雷·普散写道，[4] “几个宗派允许僧人去享受任何“无守卫”的女人，（即，未结婚、未订婚，等等）……应当提到这样的情节，从前的赶驴人（或捉鸟人）Arittha 虽是僧人，却宣称爱情并非到达神圣生活的障碍，僧人 Magandika 把他的“无比的”女儿 Anupama，献给佛陀（《Culla》，VI，32；等等）。”我们拥有的资料太少，不足以解密所有这些风俗的深刻意义。我们必须记住，自史前时代起，印度就已有了无数包含性活动的礼仪，并且是在最多样的

---

〔1〕见《Aitareya Aranyaka》，III，1，6；《Sankhayana Aranyaka》，VII，14，等等。关于对立面结合原理的哲学基础，见 A·K·库马拉斯瓦米，《印度政府理论中的精神权威和世俗力量》。

〔2〕见 methuna dhammo，《Kathavatthu》，XXIII，1－2。

〔3〕见《长部经典》，I，36。

〔4〕《涅槃》，18 页注。

文化情景中。这种仪式有些在“流行的”魔法层次上得到证实，是我们以后要注意的。但极有可能，它们与 maithuna 的密 259
教技术并无联系。

交合

所有裸体女人都体现原质。[1] 因此应爱慕的和超然的看待她，就象思考自然的深不可测的秘密、自然的无限创造能力时所作的那样。瑜伽女的仪式裸体有一种内在的神秘价值：如果，面对裸体女人，一个人没有在自己的最深处的存在中发现他在宇宙秘密的展示面前所感受到的一样的畏惧情感，就不是仪式而只是一种世俗活动，也有所有熟悉的结果（加固羯摩的链条，等等)。第二个阶段要求把女人——原质转化为萨可提的化身；仪式中的同伴成为一个女神，因为瑜伽行者必须体现神。神性夫妻（藏语是：yab - yam，“父亲 - 母亲”）的密教圣像，具有不可胜数的被其萨可提拥抱的佛的形式，构成交合的典范模式。我们应注意神的静止性，所有活动都是萨可提这一方面的。(在瑜伽情境中，静止的神我沉思厚质的创造活动)。事实上，正如我们以前在赫特瑜伽的情形中所看到的那样，在密教中，静止同时在三个“运动”的层面上实现——思想、呼吸、射精——构成了亲记的至上目标 。在这里，也有对神性典范的模仿——佛或湿婆、纯粹精神、宇宙运作中的不动和宇静。

[1] 见 Horace Hayman Wilson，《印度宗教派别简论》，156 页。

交合的作用，首先是使呼吸有节律和帮助专心；然后，是代替调息和执持，或更准确些说是它们的“支持”。瑜伽女是
260 一个女孩，古鲁教导过她，她的身体曾被映像神化（adhisthita)。性结合被转化为一种仪式，由此，人的夫妻变成神性夫妻。“通过使仪式（maithuna）成为可能和有成果的冥想和礼仪，他（即，瑜伽行者）为仪式的举行作好准备，以某些薄伽梵的名义，他把瑜伽女、他的伴侣和情妇，当作享受和休息的唯一源泉救度母的代替物和真正本质。这个情妇综合了女人的全部本质，她是母亲、姐妹、妻子、女儿；在她要求爱情的话语中，祭司者听出了薄伽梵恳求金刚手、金刚萨埵的话语。就湿婆宗和 Bauddha 两个密教派别而言，这就是拯救的、bodhi 的方法。”[1] 而且，为交合选择的女人并不总是普通的放荡女人。《Pancakrama》描述了一个传统的仪式：“瑜伽行者妻子 mudra，她根据既定的规定挑选，由古鲁供献和神化，她必须年轻、美貌和博学：信徒利用她举行仪式，小心地观察 siksas：因为如果没有爱情（strivyatirekena）就没有拯救，身体结合就不足以带来拯救。Paramitas 的实践，kriya 的目标，都不应和它割裂开来；根据仪式：natikamayet striyam，让 sadhaka 爱 mudra。”[2]

调息和执持只是表示一种方法，通过这种方法，在交合的过程中，信徒达到“不动”和抑制思想、《Dohakosa》的“至上巨大快乐”(paramamahasukha)；这是 samarsa（Shahidullah 把它译为“享受

---

[1] 拉·瓦雷·普散，《佛教：研究和材料》，135 页。
[2] 同上，141 页。

的认同”;但它更是一种“情感的统一”,或更准确地说,是发现统一体的矛盾的、不可表述的经验)。在交合的过程中,当 sukra 和罗阇保持静止,就“在生理上”达到了 samarsa。[1] 但 Shahidullah 观察到,“根据《Dohakosa》的神秘语言,我们可以把交合,莲花(= padma)和雷电(= vajra)的结合,解释为脑神经(= padma)从中实现的空虚状态(vajra = sunya)。我们也可以把‘女孩’理解 261
力空虚。在《Caryas》(Bauddha Gana)中,nairatma,非我状态或 sunya,‘空虚’,被描述为一个低等种姓女孩或妓女。”[2] 根据拉·

---

〔1〕 Shahidullah,15 页。

〔2〕 低等种姓女孩和妓女在密教“狂欢”(cakra,密教的车轮)中起的作用,是众所周知的。女人越堕落,越放荡,她越适合这种仪式。Dombi(“洗衣妇”;但在神秘语言中,表示 nairatma)是所有密教作者们的喜好(见 Kanha 的《Caryas》,于 Shahidullah,111 页以下)。“啊,dombi,你全被玷污……有些人说你丑陋。但聪明人把你抱在他们的怀中……阿,dombi! 没有任何女人比你更放荡!”(Shahidullah,120 页注)。在 A·Grunwedel 译自藏文的八十四 mahasiddhas(魔法师)的神话中(“八十四魔法师的故事”,《Baessler - Archiv》,V【1916】,137 - 228)我们常常发现这样的主题,即,充满智慧并拥有魔力的低等种姓女孩,嫁给了一个国王(147 - 148 页)她能制造金子(221 - 222 页),等等。这种对低等种姓女人的提升有几个原因。首先,它是对正统体系的“大众的”反抗的一部分,这种反抗也表达了土著因素对印度——雅利安社会带来的种姓和等级观念的反对。但这只是问题的一个方面,而且是比较不重要的。具有主要意义的是“洗衣妇”和“妓女”的象征,我们必须考虑这一事实,根据对立面同一的密教教义,“最高贵和最珍贵的”恰恰隐藏在“最低层和最普通的”之中。(西方炼金家所作的恰恰相同,他们确信,与 lapis philosophorum 同一的原初物质,到处都存在,并且是以最低级的形式,vilifigura.)《Caryas》的作者,把 dombi 看作“空虚”的表现——即,无性质且无形式的根据的表现,因为,只有“洗衣妇”没有任何性质和属性,社会的、宗教的、伦理的,等等。关于密教中女人作为精神向导的作用,见 W·Kippers,“印度宗教史问题”,《人类学》,XXV - XXVI(1940 - 41),798 页以下。

瓦雷·研究的《Pancakrama》，交合可以从两个方面理解，即具体活动和由印相（=瑜伽女）构成的——即，由手势、身体姿势和强烈的想象的神像构成的——内在仪式。“对于僧人来说，交合是一种必要的传授活动（sampradaya）。在他们的古鲁的命令下，他们违反了纯洁的法规，那是他们从那时起要遵守的。在我看来，这就是《Pancakrama》（III，40）的教义。……那并非真正实践交合的人，如果他在他的生活中曾实践过它，在他
262 受到传授时，由于瑜伽，就得到了这种至上的等至……交合并非真正被实践（samvrtya = lokavyavaharatah）：它被一种内在本性的训练，被这些活动所代替，在这些活动中，印相（瑜伽女）是一种理智形式、一种象征性的手势、一种印象或生理的一种奇怪运作。”[1]

文本经常强调这种观念，即交合首先是一种要素的整合；“真正的性结合是 Parasakti【昆达里尼】与阿特曼的结合；其他结合只表示与女人的肉体关系。”[2]《Kalivilasa - tantra》（X - XI）给出了仪式，但规定它只有在有一个入门的妻子（parastri）时才能举行。一个评注补充说，名为 pancatattva 的仪式（五个 makaras——即，五个以字母 m 开头的词：matsya，鱼；mamsa，肉；madya，致醉饮料；mudra 和 maithuna），在它的字面意义上，只是由低等种姓（sudra）举行。同一文本在别处说（V），这种仪式是为 kali - yuga 设计的——即，人们使它适应于当前的宇宙历史阶段，在这一阶段，精神隐藏了，“堕

〔1〕拉·瓦雷·普散，《佛教：研究和材料》，142 - 43 页。

〔2〕《Kularnava - tantra》，V，111 - 12。

落”到一种肉体处境。但作者很清楚，pancatattva 是从字面解释的，特别是在魔法圈子里和不大正统的地区，他引用了《Nigama - tantra - sara》：“在 Gaura 和其他国家，一个人可以通过 pasubhava（用身体实践 pancatattva）而得到悉提。”

我们已经提到，密教徒分为两类：samayins，他们相信湿婆和萨可提的同一，并试图通过精神训练唤醒昆达里尼，还有 kaulas，他们崇拜 Kaulini（=昆达里尼），并采用具体的仪式。这种区别无疑是正确的，但并不总是容易完全确定，一种仪式要在何种程度上从字面上理解。我们已看到，[1] 在何种意义上去解释达到“跌倒地上”这种程度的“沉醉”。事实上，粗暴和严厉的语言经常被用于为难未入门者。一种著名文本，263
《Saktisangama - tantra》，几乎全是论 satcakrabheda（=“穿过六个法轮”）的，它使用一种极为“具体的”语汇[2] 来描述精神训练。[3] 密教文献的色情词汇的歧义不能太多强调。Candali 在瑜伽行者体内的上升常常被与“洗衣妇”（dombi）的舞蹈相比。“由于［他的］脖子中（即，在脖子附近的 sambhogakaya 之中）有 dombi，瑜伽行者“在极乐中度过夜晚。”[4]

然而，交合也作为一个具体仪式被实践。由于事实是，活

---

〔1〕见上文，248 页。

〔2〕达到这样一种程度，以至于文本的编辑者 Benoytosh 薄泰恰利耶在用性的术语来代替 X's 提高警惕；见《Sakti - sangama - tantra》，I：《Kalikhanda》；II：《Tarakhanda》。

〔3〕见同上，II，126 - 31，关于五个 makaras；根据 Bhatacharyya，这一词不能理解为“鱼”、“肉”、交合，等等，而只能当作有关冥想的技术术语。

〔4〕见引用于达斯古普塔，《模糊的宗教崇拜》的文本，120 页以下。

动不再是世俗的而是一种仪式，参与者不再是人而是象神一样的"超然"，性结合不再参与宇宙层面。密教文本经常重复这一说法，"有一种活动使一些人在地狱燃烧几千年，由于这种活动，瑜伽行者得到了他的永恒拯救"（karmanayena vai sattvah kalpakotisatanyapi，pacyante narake ghore tena yogi vimucyate）。[1]我们知道，这是黑天在《薄伽梵歌》（XVIII，17）中论述的瑜伽的基石："那没有自我感觉的而且他的心灵没败坏的人，即使他杀死全部这些人，或是一个不杀，他也不受（行为的）禁锢。"[2]《大林间奥义书》（V，14，8）已说过："那知道这一点的人，即使他作了许多邪恶的事，也把它全部消除了，并变得干净和纯洁，不老且不死。"[3]

佛陀自己——如果我们相信密教圈子的神话——树立了榜
264 样；他正是通过实践交合而成功的征服了 Mara，同样的技术使他全知，成为魔力的掌握者。[4]"中国式"（cinacara）的实践，在许多佛教密典中得到提倡。《Mahacina - krama - cara》也名为《Cina - cara - sara - tantra》，讲述了梵天的儿子圣人 Vasistha，是如何找到在佛的外表下的毗湿奴，向他请教女神救度母的仪式的。"他进入了伟大的国家中国，看到在色情的狂喜中被一千个情妇围着的佛。圣人的惊讶简直要变成愤怒。'这是与吠陀有违的修行！'他叫道。来自空中的声音纠正他：

---

〔1〕Indrabhuti，《Jnanasiddhi》，15；薄泰恰利耶编辑，《两部金刚乘著作》，32页。见更多文本于附注 VI，11。

〔2〕特朗翻译，123页。

〔3〕休谟翻译，157页。

〔4〕E·Senart，《关于佛陀神话的论文》。

'如果，'那声音说：'你想得到我的帮助，你必须崇拜拥有这些中国式的实践的我。"他靠近佛并且从他的双唇得到了这种未曾料到的教训："女人是神，女人是生命，女人是可爱的事物，要在女人中思想。"〔1〕根据中国密教的一个传说，Yen-chu的一个女人把她自己给予每一个青年男子；在她死后，人们发现她是一"链骨的菩萨"（即，她的头骨象链子一样连在一起）。〔2〕

准确地说，这整个方面超出了交合，而且是虔诚于"女神"的伟大运动的一部分，这一运动，从七世纪到八世纪，统治了整个印度。我们曾看到萨可提在拯救方法中的统治地位，以及精神抑制中女人的重要性。由于毗湿奴宗处于黑天主义的形式中，爱情（prema）被召唤出来占据领头位置。它主要是一种通奸式爱情，对parakiya rati，"别人妻子"的爱；在有名的孟加拉爱情法庭上，争论被安排在parakiya的毗湿奴宗追随者和夫妇爱情，svakiya的支持者之间——而后者总是失败者。265
典范的爱情仍是把Radha连到黑天的那种——一种神秘的，非法的，"反社会的"爱情，象征着所有真正的宗教经验导致的破裂。（应当提到，从印度教的观点来看，在基督教神秘主义的婚姻象征中，基督扮着新郎的角色，这种象征并未充分强调

〔1〕S·莱维，《尼泊尔》，I，346-47。也见同一作者，"关于印度的中国笔记"，《远东法语学校学报》，V（1905），253-305见约翰·伍德罗夫爵士，《Shakti和Shakta》，179页以下。

〔2〕周一良，"密教在中国"（《哈佛亚洲研究季刊》，VIII【1945】，241-332），327-28页。但这种对肉体爱情的赞扬，可以解释为，作为一种长生术，性技术被赋予了重要性（尤其是在道教圈子里）；见附注VI，12。

神秘爱情包含的那种对社会的和道德的价值的放弃。)

Radha 被理解为构成黑天的真正本质的无限爱情。[1] 女人分有了 Radha 的本性，而男人分有了黑天的本性；因此关于黑天和 Radha 的爱情的"真理"只能在身体自身之内认识，而且这种关于"肉体"层面的知识有一种普遍的形而上学有效性。《Ratna - sara》宣称，谁认识了"自身的真理"（bhanda)，谁就能得到"宇宙的真理"（brahmanda)。[2] 但是，正如在其他的密教和神秘派别中一样，当提到男人和女人时，那不是"普通人"（samanya manus)、那心胸狭窄的"有情欲的人"（rager manus)，而是根本的、典范的人，"不生的"（ayoni manus)、"无局限的"（sahaja manus)、"永恒的"（nityer manus）的人；类似的，一个人不能在一个"普通女人"（samanya rati）那里发现 Radha 的本质，而是在"特别的女人"（bisesa rati）那里。[3] 男人和女人的"相会"发生在 Vrindaban，即黑天和 Radha 相爱的神秘地点；他们的结合是一个"游戏"(lila) ——即，它摆脱了宇宙的衡量，是纯自发的。另外，对立面的结合的全部神话和技术都是同源的；湿婆——萨可提、佛——萨可提、黑天——Radha 可以被解释为任何"结合"(ida 和 pingala、昆达里尼和湿婆、prajna 和 upaya、"气息"和"思想"等等)。每一个对立面结合都产生一种层面的破裂，并终结于原初自发性的再发现。常常是一种神话图式同时"内在

[1] 见达斯古普塔，《模糊的宗教崇拜》，142 页以下。

[2] 同上，165 页。

[3] 同上，162 页。

化”并“体现”为密教的法轮理论的运用。 266

在一首毗湿奴宗的诗《Brahma Samhita》中，sahasrara 法轮被比拟为 Gokula，黑天的居所。而十九世纪毗湿奴宗的一位诗人 Kamala－Kanta，在他的《Sadhaka－ranjana》中，把 Radha 与昆达里尼相比，并把她跑向她与黑天的秘密约会地点描述为昆达里尼为了与湿婆结合，在 sahasrara 中上升。[1]

不止一个佛教的或毗湿奴宗的神秘派别继续使用瑜伽——密教的交合，即使“虔诚的爱情”显然起着根本的作用。名为俱生乘的深刻的神秘运动，继承了密教，而且象密教一样，既是佛教的又同样是印度教的，仍把它们古老的优先权给予了色情技术。[2]但是，正如在密教和赫特瑜伽中那样，性结合被理解为得到“至上极乐”（mahasukha）的方式，并且它不能以射精结束。交合表现为一种漫长而艰难的学徒生活的完满。新入门者必须得到对他的感觉的彻底控制，而且，为达到这个目的，他必须一步步地接近“虔诚的女人”（nayika），并通过一种内在化的圣像编剧法把她转变为一个女神。这样，在前四个月，他要象一个仆人似的侍侯她，与她睡在一个房间，那时是在她的脚头。在接着的四个月内，虽然象以前一样侍侯她，他要睡在同一张床上，在左边。在第三个四个月内，他将睡在右边，接着他们要拥抱睡觉，等等。全部这些前提准备的目标是肉体快乐的“自主化”——这被认为是唯一能够导致涅槃极乐的人类经验——和对感觉的控制——即，抑制精液。

〔1〕 达斯古普塔，150 页以下。
〔2〕 见附注 VI，13。

在《Nayika - sadhana - tika》（“评与女人为伴时的精神抑制”）中，仪式得到了详细描述。它包括八个部分，开始是亲
267 证，礼拜用语帮助下的神秘专心；然后是 smarana（“回忆”，“穿透意识”）；aropa[1]（“赋予对象性质”），在其中花朵被仪式性的送给 nayika（她开始被转变为一个女神）；manana（“当女人不在时记着她的美丽”），这已是仪式的一种内在化。在第五阶段，禅定（“神密冥想”），女人坐在瑜伽行者的左边并且“以精神被激发的方式”被拥抱。[2] 在 puja 中（准确地说，是“信仰”），nayika 所坐的地方受到崇拜，有供奉品送上，人们给 nayika 洗澡，就象她是女神像一样。在这段时间中，瑜伽行者在思想中重复咒语。他把 nayika 抱在怀中，并把她放在床上，重复这句话：Hling kling kandarpa svaha，这时，他的专心达到极点。发生的结合是两个“神”之间的。色情游戏在一种超生理的层面上实现，因为它永不终止。在交合的过程中，瑜伽行者和他的 nayika 不仅经验到极乐，而且也能够直接的冥想根本实在，在这种意义上，他们体现了一种“神性处境”。

“对立面的结合”

我们不要忘记，交合从不允许终止于射精：bodhicittam

---

〔1〕 Aropa 在俱生乘中占有重要地位。它指称走向超越的第一步：停止从身体的，生物的和心理的方面来看人，而是以一种本体论的观点来看它；见达斯古普塔，《模糊的宗教崇拜》中的文本，158 页以下。

〔2〕 “不应为身体的快感来触摸女人，而是为了精神的完满”，《Anandabhairava》指出；M·M·Bose 引用，《孟加拉的后 Caitanyan 的俱生乘崇拜》，77 - 78 页。

notsrjet, “精液不许被放射,” 文本重申。[1] 否则瑜伽行者就落入时间和死亡的规律，像任何普通的放荡者一样。[2] 在这些实践中，“肉体快乐” 起着 “乘” 的作用，因为它产生的极度紧张消除了日常意识，并开始了涅槃状态，即 samarasa，悖论的对统一体的经验。我们早些时候看到。samarasa 通过气息、思想和精液的静止而得到。坎哈的《Dohakosa》经常转到这一主题上：“气息 “不降也不升；两者都不作，它保持静止。”[3] “谁通过内在状态【sahaja】中愉悦的认同而静止了他的精神的主体，就立即成为一个魔法师；他不惧年迈和死亡。”[4] “如果一个人在气息的入口加上一把坚固的锁，如果在那种可怕的黑暗中他把精神当作一盏灯，如果 jina 的珠宝接触到了上方的至上天，坎哈说，他就实现了涅槃，而仍享有实存。”[5] 268

正是在 “愉悦的认同中”，在无法表述的对统一体的经验（samarasa）中，一个人达到了 sahaja 的，无条件存在的，纯粹

---

〔1〕例如，见《Gunavratanirdesa》，引用于《Subhasitasamgraha》，C·Bendall 编辑，《Museon》，n. s.，IV－V，44；bhage lingam pratisthapya bodhicittam na cotsrjet。道教也知道类似的技术，虽然是以一种粗糙的形式；见 H·马斯佩罗，“‘养育自然活力’ 的方法”，383 页以下。但这些技术的目的不是要达到一种悖论的涅槃状态，而是有效的利用 “自然活力”，并延长青春和生命。这些道教的色情仪式有时采用集体狂欢的形式（马斯佩罗，402 页以下）；它们可能是古代季节性庆典的遗迹。但 maithuna 特有的精神视域与这些古代狂欢截然不同，这些狂欢的唯一目的是确保普遍的生殖。见附注 VI，12。

〔2〕见坎哈，《Dohakosa》，14；《赫特瑜伽灯论》，III，88，等等。

〔3〕《Dohakosa》，13；根据 Shahidullah 的翻译。

〔4〕同上，19。

〔5〕同上，22。

自发的状态。当然，这些术语都是难以解释的。他们每一个都试图表述由 mahasukha，“极乐”造成的悖论的绝对不二（advaya）状态。象奥义书和吠陀多中的梵以及大乘中的涅槃一样，sahaja 的状态是不可定义的，它不能从语言上认识，它只
269 能通过实际经验来理解。[1]“整个世界”，《Hevajra - tantra》说道，“具有 sahaja 的本质——因为 sahaja 是所有事物的精髓（svarupa）；这种精髓对于那些拥绝对纯粹的 citta 的人而言就是涅槃。”[2]一个人通过超越二元性而实现的 sahaja 的状态；这就是为什么 advaya（不二）的概念和 yuganaddha（统一的原则）有密教形而上学中有一种重要地位。《Pancakrama》详尽论述了 yuganaddha 的概念：它是一种统一状态，通过消除两个极性的和矛盾的观念即 samsara（=宇宙进程）和 nivrtti（=对所有进程的绝对抑制）而得到；通过意识到现象世界（samklesa）的最终本质与绝对（vyavadana）的最终本质是同一的。一个人就超越了这两个观念；因此他实现了有形式的存在和无形式的存在的观念综合，等等。[3]

在这种对立面的辨证中，我们看到了空宗以及，总体来说，大乘哲学家们喜好的主题。但密教徒关心的是亲证；他想要“实现”在所有的关于对立面结合的形象和语言中表达的悖论，他想要不二状态的具体的，经验的知识。佛教文本曾制造了特别流行的两对对立面——般若，智慧和 upaya，得到它的

---

〔1〕见来自《Dohakosa》和达斯古普塔给出的密典的文本，91 页以下。

〔2〕达斯古普塔翻译，90 页。

〔3〕达斯古普塔引用的未发表文本，32 页，注 1。

方式；sunya，空无，和 karuna，慈悲。概括地说，“结合”或“超越”他们为的是达到菩萨的悖论处境——凭他的智慧，菩萨再看不到个人（因为，形而上学的意义上，“个人”并不存在；全部存在的事物只是五种 skandhas 的聚集），然而，由于他的慈悲，他从事拯救个人。密教增多了对立面的对子（太阳和月亮，湿婆和萨可提，ida 和 pingala，等等），并且，正如我们刚才看到的，试图通过把微妙生理学和冥想结合起来的技术来“结合它们”。必须强调这一事实：无论它在什么层面上实现，对立面的结合都表征着一种对现象世界的超越，对所有二元经验的消除。

使用的形象使人想起对原初的无分别状态的返回；日和月 270
的结合表征着“宇宙的毁灭”，因此是返回到原初统一体。在赫特瑜伽中，内行者设法去达到气息和精液的“静止”；有人甚至想象有一种“精液反还”——即，一种悖论的行为，在一种依赖于一个“正常”宇宙的“正常”生理学语境中是不可能执行的。换句话说，在生理学层面上，“精液反还”标志着超越现象世界，进入自由。这只是所谓的“逆流而动”（ujana sadhana）的或是 Natha Siddhas 的“回归”过程（ulta）的一个应用；蕴涵着所有心理生理过程的彻底“倒置”；它根本就是在大乘文本中已发现的神秘的 paravrtti，在密教中，这也指称“精液反还”。[1] 对于实现它们的人来说，这种“返回”，这种“回归”，蕴涵着宇宙的毁灭并因而“从时间中出现”，进入“不死”。在《Goraksa Vijaya》中，突伽（= Sakti，Prakrti）问

---

〔1〕见附注 VI，1。

湿婆："我的主啊，为何你是不死的，而我却是？主啊，指导我真理吧，以便我能长久不死。"[1] 正是这一次，湿婆揭露了赫特瑜伽的教义。事实上，不死除非通过抑制呈现则不能达到。因而要通过瓦解的进程；一个人必须"逆流"（ujana sadhana）向前，并再一次发现那存在于破裂之前的原初的、不动的统一体。这就是赫特瑜伽行者在结合"日"和"月"时所作的事情。悖论活动同时在几个层面上发生："通过萨可提（= kundalini）与湿婆在 sahasrara 中结合，瑜伽行者导致宇宙进程的颠倒，回归到原初整体的无差别状态；"从生理学角度看"，日——月 的结合表现为 prana 和 apana 的"结合"——即，表现为气息的"整体化"；简而言之，表现为它们的抑制；最后，
271 通过 vajroli mudra 的活动，[2] 性结合实现了"精液返回"。[3]

我们已看到，"日"和"月"的结合是由气息和在 ida 和 pingala 中流动的生命能量的结合造成的；它发生在 susumna 之中。事实上，《赫特瑜伽》（IV，16-17）说，"susumna 毁灭时间。"文本讨论了"征服时间"的瑜伽行者达到的"对死亡的征服"和不死。抑制呼吸、终止思想、静止精液——这些只是表达同一个消灭时间的悖论的惯用语。我们曾提到，每一种超越宇宙的努力，都以一种"宇宙化"身体和心理心智生活的漫长过程为前提，因为瑜伽行者是从一个"完美宇宙"出发去超越宇宙处境的。但最初通过调息实现的"宇宙化"，已改变了

---

[1] 关于这一个和其它文本，见达斯古普塔，256 页以下。

[2] 见上文，248 页。

[3] 见文本欲达斯古普塔，274 页以下。

瑜伽行者的时间经验。[1]《Kalacakra - tantra》把吸气和呼气类比为白天和黑夜，然后是半月、月、年，这样逐渐到最长的宇宙循环。这等于说，通过他自己的呼吸节律；瑜伽行者重复而且确实再现了宇宙的伟大时间，宇宙的定期创造和毁灭（宇宙的“白天”和“黑夜”)。通过抑制他的呼吸，通过在 susumna 中“统一”它，他超越了现象世界，他过渡到无局限和无时间的状态，在此状态中“既无白天也无黑夜”，“没有疾病也没有死亡”——表示“从时间中出现”的朴素且不充分的语言。超越“日和夜”意味着超越对立，用 Natha Siddhas 语言来说，它是通过颠倒全部呈现进程而达到的宇宙的再吸收。它是时间和永恒、存在和涅槃的同一；在纯粹“人”的层面上，它是原初两性体的再整合，是在一个人自己的存在中的男性和女性的结合——一句话，是重新获得在所有创造之前的完全性。

简而言之，正是这种对原初完全性和极乐的留恋，赋予所 272
有的导致在一个人本身的存在中统一对立面的技术以生命，并使之形成。我们知道，相同的留恋，以一种令人惊讶的象征和技术多样性，几乎在古代世界的所有地方都已发现；[2]我们也知道，许多异常的仪式，都在达到原始人的“天堂”状态的欲望中，有它们的基础和理论证明。归根结底，绝大多数被认为是“密教狂欢”的纵欲、残酷和异常，起源于相同的传统形而上学，这种形而上学拒绝把最终实在定义为与对立面统一不同的东西。某些这种纵欲，与密教理论和方法有关的某些“大

[1] 见以利亚德，“印度象征”，112 页以下。
[2] 见以利亚德，《宗教史论著》，357 页以下。

众”形式，将在以后一章中考察。

但我们仍不得不强调密教亲证的一个方面，它一般是被忽视了；我们指的是宇宙再吸收的特定意义。在描述了湿婆创造的过程之后，（I，69－77）《湿婆本集》描述了瑜伽行者参与其中的相反过程：他看到元素土变得“微细”并溶于水中，水溶于火中，火溶于气中，气溶于以太中，等等，直到所有事物被再吸收入大梵中。事实上，瑜伽行者从事这种精神训练，以便预期在死亡时发生的再吸收过程。换句话说。通过他的亲证，瑜伽行者已见证了这些宇宙元素被再吸收进它们相应的母体中，这一过程在死亡的时刻发动，并在存在超越世界的第一阶段中延续着。关于这一主题，《Bardo Thodol》提供了一些有价值的信息，从这一角度看，密教亲证以对传授的死亡经验为中心，正如我们应预见到的，既然每一种古代的精神抑制蕴涵这种或那种形式的传授——即，对仪式的死亡和复活的经验。在这一方面密教徒是一个“活着的死人”，因为他已提前经验了他自己的死亡；由于同样的原因。他在这一词的传授意义
273 上，是“二次出生”，因为他尚未在一种纯粹理论层面上得到这种“新生”，而是通过一种个人经验。有可能，许多对瑜伽行者的“不死”的谈论，在赫特瑜伽文本中尤其经常的谈论，最终都源自对这种“活着的死人”的经验。

第七章　瑜伽和炼金术 274

瑜伽行者作为炼金者的传说

密教的金刚乘指向去获得一种不会腐坏的，不遭受任何变异"金钢体"。赫特瑜伽使身体强壮，以便为最终的"质变"作好准备，并使他适应于"不死"。我们刚看到，密教过程发生在一个微妙的身体内，这一身体被同化为宇宙和众神，在某种程度上已经神化。一个重要的细节是，信徒被要求去沉思宇宙的瓦解和创造，并最终由自己身上经验到既是宇宙的也是他自己的微妙身体的"死亡"（＝瓦解）和"复活"（＝再创造）。[1] 这一瓦解和再创造的过程使人联想到西方炼金术的熔化和凝结。象炼金者一样，瑜伽行者影响"质料"中的变化；而在印度"质料"是原质的或萨可提的（或是魔法家的典范摩耶的）工作。因此赫特瑜伽不可避免的向炼金术的延续开放了大路。一方面，通过掌握萨可提的秘密，瑜伽行者能够模仿它的"变化"，而把普遍金属变质为金子就很快包括在传统的悉

〔1〕见上文，272页。

提之中；另一方面，金刚乘的“金刚体”、赫特瑜伽行者的siddha - deha并非不象西方炼金者的“光辉之身”；内行者实现
275 了肉体的变质，建构了一个神体（divya - deha），一个“慧体”（jnana - deha），一个配得上那“在此生中解脱”（jivan - mukta）的人的容易。

瑜伽和炼金术的结合，不仅最初到印度的外国旅行者感觉得到，印度人也感觉得到，很快，通过把不死灵药和金属转变的主题整合进瑜伽行者——魔法家的神话中，印度人发展了整个瑜伽——炼金术的传说。在考察严格意义的炼金术文本之前，我们有必要引用一些旅行者的观察和一些著名炼金家的传奇；情况常常是，神话较之历史事实更为生动，而且较之记录它的文献，使我们能够更好的理解一个历史事件的深层意义。

马可波罗，描述了“活150或200年”的chugchi（瑜伽行者），他写道：“这些人使用一种很奇怪的饮料，因为他们制造一种由硫和水银混合一起的波欣酒，他们每月喝它两次。他们说，这使他们长寿；而且这种波欣酒他们自儿童时代就习惯于饮用。”[1] 波罗看来并未给予瑜伽行者——炼金家太多的重要性。弗郎索瓦·贝尼埃尔则相反，他曾观察过不同派别的印度苦行者，以他们为主题，写了几个富有洞察力的印张，直到十九世纪初，这仍是关于瑜伽行者和苦行僧的主要的资料来源。[2] 他没有忘记提及他们的炼金术知识：“有其他的人，与这些人很不相同，他们是奇怪的人，他们几乎经常这里那里的

〔1〕亨利·尤尔，《马可·波罗爵士之书》，亨利·科迪尔编辑，II，265以下。
〔2〕见《佛朗索瓦·贝尼埃尔游记》，II，121－31。

旅行，他们这些人嘲笑一切，不关心任何事情；他们掌握秘密，人们说，他们甚至知道怎样制造金子和极巧妙的配置水银，以至于在早上服用一或两粒就使身体完全恢复健康，而且强化了胃，以致于它消化非常好，并且简直不知餍足。"[1]

印度苦行者知道通过药物获得长寿的秘密的传统，也发现 276
于穆斯林的历史学家那里："我曾在一本书中读到，土耳其斯坦的某个酋长派使节带着给印度国王们的信，要完成如下使命：即，他们酋长，曾听到在印度可以得到具有延长寿命功能的药物，通过用这种药印度国王们达到了极高的年龄……土耳其斯坦的酋长们请求把一些这种药送给他们，还有关于 Rais 长期保持他们的健康所用方法的资料。"[2]

根据埃米尔 Khosru，印度人也通过调息取得长寿："通过他们的方法，他们［婆罗门们］能够通过减少他们每日呼吸气的次数而得到长寿。一个能以这种方式抑制气息的 jogi 活到的……年龄高于三百五十岁。"[3] 同一作者给予瑜伽行者的描述如下："他们通过他们鼻孔的气息，根据右或左鼻孔张开的多少，预言未来事件。他们也能用他们自己的气息使别人的身体胀大。在克什米尔边界上的山中有许多这样的人……他们也能

---

〔1〕同上，II，130。

〔2〕亨利·M·艾略特爵士翻译，《印度自己的历史学家讲述的印度历史》，II，174；一种可以赋予永生的印度植物的神话，在波斯自国王 Khosru（531－579）时代就已为人所知；见 J·T·Reinaud，《记印度地理、历史和科学》，130页。在《Jatakas》中也曾提到不死药，但这种不死药可能源自神食的神话，而非源自炼金术。

〔3〕《Nuh Sipihr》，"九重天（或天界）"，艾略特翻译，III，563。

够象禽类一样在空中飞行，无论它看来是多么的不可能。他们也能够通过把锑放在眼上，随意使自己隐身。只有亲眼看见的人才能相信这一切。"[1] 我们看到了大多数的瑜伽悉提，首先是"空中飞行"的法力。我们可以顺便提一下，这种悉提最终被炼金术文献继承。[2]

印度文献到处都提到瑜伽行者——炼金家。"我是个孩子时，"著名的耆那教苦行者海默昌德拉对提婆昌德拉说，"一块
277 铜，涂上一种爬虫的体液之后……在你的指示下用火，就变成金子。告诉我们那种爬虫的名字和它的特征，以及其它与它有关的必要细节。"[3] 但炼金术传奇特别是围绕着有名的龙树而形成的。诚然，Somadeva（十一世纪）在他的《Kathasaritsagara》中和 Merutunga 在他的《Prabandhacintamani》中提到的这位传奇人物，与著名的空宗博士并非同一人；我们知道，密教的、炼金术的和魔法的全部文献加在这位种著名哲学家的传记之上。但重要的是要强调，在何种程度上，在龙树的典范形象（给人们以深刻印象的，并被集体记忆保留下来的唯一形象）中，密教和魔法被描述为充满了炼金术。在《Kathasarit-

〔1〕 同上，III，563－64。

〔2〕 见附注，VII，1。

〔3〕《Prabandhacintamani》，C·H·托尼翻译，147 页；见同上，173 页；一个僧人得到了一种灵药，能把接触到的任何事物变成金子。作者是耆那僧人 Merutunga（十四世纪），他也写了一本关于炼金术论著《Rasadhyaya》的评注；见 A·B·凯司，《梵语文学史》，512 页。关于"金人"，见《Prabandhacintamani》，8 页；Johannes Hertel，《印度故事》，235 页。印度的哲学家的石头的故事，也出现在阿布勒·法德勒（1551－1602）的《Ain－i－Akbari》中，H·Blochmann 和 H·S·Jarrett 翻译，II，197。

sagara》中，我们读到，龙树是 Chirayus 的祭师，成功的配置了炼金灵药，但是因陀罗命令他不得把他的用法告诉任何人。[1] Somadeva 作为一个好的婆罗门，决心维护因陀罗的尊严，即使是与龙树这样一个强大的魔法家相比较。在《Prabandhacintamani》中，龙树调治了一种药，使他能够在空中飞行。[2] 根据其它传奇，当饥荒肆虐大地时，他制造了金子并用来交换从遥远国家进口的谷物。[3] 我们以后将有机会讨论龙树。但目前我们要强调，对瑜伽行者转变金属能力的信仰在印度仍然存在。罗塞尔和威廉·克卢克遇到过声称把铜转化为金子的瑜伽行者；他们说他们在 Sultan Altitmish（或 Altamsh）时代从他们的一个师父那里接受了这种法力。欧曼也说过一个 sadhu，那 278
是个炼金家。[4] 我们将看到，炼金术法力特别是围绕着 84 种密教功德形成的，而且，在某些地区，炼金术与密教瑜伽和魔法混合在一起。

密教、赫特瑜伽和炼金术

在 al－Biruni 对印度的描述中，他尤其强调炼金术与长寿和返老还童的联系。“他们有一种与炼金术类似的科学，那完

---

〔1〕C·H·托尼翻译，N·M·Penzer 编辑，《故事大全》，III，257 页以下。

〔2〕托尼，195－96 页。

〔3〕见附注 VII，2。

〔4〕R·V·罗塞尔和 Rai Bahadur Hira Lai，《印度中部省份的部族和种姓》，II，398；威廉·克卢克，《西北省份和 Oudh 的部族和种姓》，III，61；J·C·欧曼，《印度的神秘主义者、苦行者和圣人》，59 页以下。

全是他们特有的。他们称为 Rasayana，这一词是用 rasa——即金子——构成的。它指的是一种方法，限于某些操作、药物和合成的医药，这些医药大多数取自植物。它的效果是恢复病重无望的人的健康，还衰老以年轻，以便人们再变得和他们青春时期一样；白发又变黑，感觉的敏锐性和少年的灵活能力甚至是同房能力一样得到恢复，而且人们在这个世界中的生命甚至被延长。为什么不呢？难道我们不是已经凭着波颠阇利的权威提到，导向解脱的方法之一是 Rasayana 吗？"〔1〕确实，广博仙和筏遮塞波底弥室罗在评注波颠阇利的一节经〔2〕时——这一节经把草药（ausadhi）作为达到"完美"的方式之一，把 ausadhi 解释为通过 rasayana 得到的长寿灵药。

一些东方学家（A·B·凯司、Luders）和大多数的科学史家（J·Ruska、Stapleton、R·米勒，E·冯·李普曼）坚持认为，炼金术是由阿拉伯人引进到印度的；他们特别强调炼金术中水银的
279 重要性和它在文本中出现较晚。事实上，水银在 Bower Manuscript（公元四世纪）〔3〕，甚至可能在《Arthasastra》（公元三世纪）中就被谈到，并且总是与炼金术有关。〔4〕另外，一些佛教文本远在阿拉伯文化影响之前提到了炼金术。《Avatam-

〔1〕爱德华·C·Sachau，《Alberuni 的印度》，I，188－89 页。

〔2〕《瑜伽经》，IV，1。

〔3〕见 A·F·R·Hoernle 编辑，《Bower Manuscript》，107 页。

〔4〕根据 R·米勒和 E·冯·李普曼（《炼金术的产生和传播》，II，179），Bower Manuscript 中的 rasa 一词并非指水银；但问题仍未解决。关于《Arthasastra》中的水银和炼金术，见 R·V·Patvardhan，"古代印度的 Rasavidya 和炼金术"，《第一次东方大会的记录和学报》，I，civ；莫里茨·温特尼茨，《印度文学的一些问题》，101 页。

saka Sutra》的年代可以定为约在公元150年和300年之间（它在695－99年被Siksananda译为中文），它说："有一种名为Hataka的药液，它的一两能把千两铜变为纯金。"[1]《Mahaprajnaparamitopadesa》（由鸠摩罗什译于402－408年）要更为明确："一个人可以用药和咒语把铜变为金子。通过巧妙的使用药物，银能变成金，金能变银。"[2]并非仅有这些文本，[3]但我们自己仅限于从《大智度论》中引用一段话，这一重要文本是龙树所著，由鸠摩罗什（Kumarajiva）译为中文（公元344－413，因此早于阿拉伯炼金术的繁盛达三个世纪之多，阿拉伯炼金术开始于Jabir ibn－Hayyan，公元760年）在"变化"（nirmana）之中，龙树引证了一长串siddhis（缩到一个原子大小、长大到充满空间，等等；穿越石墙、空中行走、用手触摸太阳和月亮），最后是"石头到金子和金子到石头"的转化。接着他又说："有四种更高程度的nirmanas（变化）：（1）在欲望的世界中（kamadhatu），一个人可以用药草（osadi）、宝物和魔法来转化质料（dravya）；（2）被赋予超级知识（abhijna）的 280
存在能够用他们的魔力（rddhibala）转化质料；（3）Devas、Nagas、阿修罗，等等，由于他们（前）生的报应的力量（vipakabala），能够转化质料；（4）由于因果报应而存在于物质世界（rupadhatu）的存在，由于专心的力量（samadhibala）而

[1] 亚瑟·韦利翻译，"佛教经文对炼金术的提及"，《东方研究学校学报》，伦敦协会，VI，4（1932），1102。

[2] 同上。

[3] 见附注VII，3。

能转化质料。"[1] 从这里我们肯定会得出，金属的变化不仅可以通过植物或矿物炼金术和魔法而实现，而且通过"三昧的力量"——即通过瑜伽。我们很快就会看到，同一传统也在其它文本中得到证明。

我们可以立刻说，没有一点东西证明印度炼金术对阿拉伯文化有任何依赖性。相反，炼金术的思想和实践发现于苦行者的圈子中——即，恰恰在这里，当印度以后被穆斯林侵犯时，伊斯兰教思想几乎没有产生影响。炼金术与瑜伽和密教有关，而它们是古老且泛印度的传统。我们发现，在伊斯兰教几乎没有进入的地方，在尼泊尔和泰米尔地区（在那里炼金家被称为 sittars——即，行者），炼金术密典占有压倒性地位。

尤其是在密教的文献和传统中，我们发现最明确的谈到炼金术和最多的炼金家——行者的名字。《Subhasitsamgraha》[2] 给予水银以重要地位；《Sadhanamala》[3] 提到 rasarasayana 是第五种悉提。Siddha Carpati 的一部著作谈到炼金术过程。[4]《湿婆本集》（III，54）说，瑜伽行者通过用他的粪便和尿抹擦，能用任何金属制造金子，在《瑜伽真性奥义书》（74）中有一个类似的论断，然而，在其中炼金术被认为（30）是瑜伽完满
281 之路上的障碍。由 A·Grunwedel 译自西藏的伟大密教论著，标

〔1〕译自拉莫特，《论著》，I，382-83。

〔2〕Bendall 编辑，40 页，诗节开端是 rasaghrstam yatha。

〔3〕薄泰恰利耶编辑，I，350；见引论，85-86 页。

〔4〕见《Devamanusyastora》的片断，G·图奇，"印度学批评"，《孟加拉亚洲社会期刊》，XXVI（1930），137。

题为“八十四行者（siddha）史”，[1]告知我们有关炼金术的行者（siddhas）实践：Karnari 从尿中[2]得到灵药，能把铜变为银，银变为金；[3] Capari 知道那种用来制造金子的颜料；[4] Guru Vyali 试图从银和药物来制造金子，[5]等等。在写到另一位密教大师 Vagisvarakirti 时，Taranatha 说，他“变出了大量的生命灵药，把它分给别人，结果是150岁或更老的老人又变得年青了。”[6]

所有这些传奇和所有这些对密教——炼金术共生现象的谈论，并未留下对炼金术操作的灵魂得救功能的疑问。我们在这里没有前化学，没有胎胞中的科学，而是一种精神技术，它虽然操作的是“物质”，但要追求的则首先是“完美精神”，要造成解救和自主。如果我们把围绕着炼金家（正如围绕着所有的“魔法家”）而增生的传说放在一边，我们将懂得，炼金家作用于“低贱的”金属以便把它们转化为“金子”，瑜伽行者作用于自身，其目的是从他的黑暗的、受束缚的心理心智生活中“抽取”自由自主的精神，这种精神有金子一样的本质，这两者之间是有一种对应的。因为，在印度和别处一样，“金子是不死”（amrtam ayur hiranyam）。[7]金子是一种完美的太阳的金

---

〔1〕《Baessler – Archiv》，V（11916），137 – 228。

〔2〕同上，165 – 67页。

〔3〕同上，205 – 06页。

〔4〕同上，202页。

〔5〕同上，221 – 22。

〔6〕爱德华·孔兹引用，《佛教，本质和发展》，179页。

〔7〕《Maitrayani Samhita》，II，2，2；《百道梵书》，III，8，2，27；《他氏梵书》，VII，4，6，等等。

属，因此它的象征适合精神的、精神自由和自主的象征。内行者希望通过吸收金子而无限长寿。但是，根据一部炼金术论著《Rasaratnasamccaya》，在金子被吸收之前，它必须被净化并用水银“固定”。[1]

282 我们不是在研究一种经验科学，研究一种前化学，摩陀瓦在他的《Sarvadarsanasamgraha》[2]的一章中论述了rasevaradarsana（字面意思是，“水银的科学”），这一点在这一章中就已足够清楚了。因为解脱依赖于“人的身体的稳定”；因此，加强并延长生命的水银，也是一种解脱方式。《Sarvadarsanasamgraha》中引用的一个文本宣称，“解脱来自知识，知识来自学习，而学习只有在一个健康的身体内才是可能的。”苦行者的理想是获得“此生中解脱”，成为一个生前解脱者。rasa（水银）[3]是湿婆的精髓；它也称为parada，因为它导向世界的彼岸。他同样也是Hara（=湿婆）的种子，而abhra（云母）是女神（Gauri）的卵细胞，它们的结合产生的物质能使人不死。这种“光辉之体”有极多的生前解脱者得到了。其中文本列出了Carvati、迦皮罗、Vyali、Kapali、Kandalayana。

摩陀瓦强调炼金术的灵魂得救功能。“水银的系统不应被看作是对金属的赞颂，通过身体的保护，它直接是达到最高目

[1] P·C·雷引用的文本，《印度炼金术史》，I，105。

[2] Anandasrama系列编辑，48－53页。E·B·考埃尔和A·E·高夫翻译，137－44页。

[3] 在某些密典中，水银被认为是生殖的要素，并给予了制作一个献给湿婆的水银阴茎的方法；见雷，I，引论，79。

的解脱的一种方式。"[1] 而摩陀瓦引用的一本有关炼金术的论著，即《Rasasiddanta》说："个体灵魂【jiva】的解脱据宣称是在水银的系统中，微妙的思想者啊。"[2] 一个来自《Rasarnava》的文本以及另一个摩陀瓦没有命名（anyatrapi）的文本说，从看到水银增加的功德等于一个人通过观看并崇拜在贝拿勒斯的阴茎象征或任何其它圣地而获得的功德。

类似其它密教和赫特瑜伽论著，《Rasarnava》开始于Bhairava（湿婆）和女神之间的对话：她问他生前解脱的秘密，湿婆告诉她很少有人知道，即使是在神中间。死后的解救是无 283
价值的（4－5节）。根据同一论著，如果一个人学会控制气息（vayu，字面意思是，"生命之风"）并利用水银，身体能够无限期的保持生存。事实上，这使人想到 Natha Siddas 的瑜伽，它试图控制"生命之风"并规范苏摩的分泌；这种技术甚至被命名为 somarasa。[3] 还有另一群苦行者，即 suddha marga（"纯洁之道"）的行者，他们区分两种"不可腐坏的身体"——"活着解脱"的人（jivan－mukta）的身体和 para－mukta 的身体，前者由一种摩耶的变化构成，是不死的，并超越所有分解的过程。但它终结于被吸收进"纯洁之体"或"神体"，divya－deha 或 jnana－deha 之中；这第二种身体，是完全精神的（cinmaya），再不属于物质。在密教的语言中，这两种不可腐坏的身体相应的被称为 baindava 和 sakta。根据一些文本，

---

〔1〕 考埃尔和高夫翻译，140 页。

〔2〕 同上。

〔3〕 达斯古普塔，《模糊的宗教崇拜》，292 页以下。

Natha Siddhas 也把 siddha - deha 与 divya - deha 分开。[1]

概括起来，我们可以说，rasayana 的物理———化学过程的作用是心理和精神操作的“乘”。[2] 通过炼金术得到的“灵药”对应着密教瑜伽追求的“不死”。正如信徒直接作用于他的身体和他的心理心智生活，以便把肉体转变为一种“神体”并解放精神一样，炼金家也作用于物质，把它变为“金子”——即，加快成熟的进程，“完成”它。因此，在“物质”和人的物质——心理身体之间就有一种神秘的对应——如果我们记得人在密教中极为重要的宇宙的同一，这就不会使我们惊讶。一旦内在化的过程使人期望仪式和生理操作的精神结果
284 ——随后合乎逻辑的就是，通过在“物质”上实施的内在化操作而得到类似结果；在某种精神状态中，不同的宇宙层面之间的交流成为可能。炼金家接受并延续了古代传统——由许多神话和“原始的”行为模式证明——不仅把“物质”当作有生命的，而且特别把它当作神圣力量的接受器。对他正如对“原始的”魔法家和密教徒一样，问题是唤醒这些力量并掌握它们。宇宙并非迟钝的、惰性的、“被动的”；在入门者的眼光看来，它揭露自身为有生命的，被“慈悲”引导着。矿物、金属和宝石并非有一种特殊的经济价值的“物体”；它们体现了宇宙力量并因此分有了神圣。

---

〔1〕同上，293 页以下。

〔2〕这种炼金术传统据说今天在印度仍有追随者。见 C·S·Narayanaswamy Aiyar，“古代印度化学和印度神秘主义者的化学——哲学的悉檀多体系的炼金术”，《第一次东方大会的记录和学报》，597 - 614 页。

中国炼金术

在中国我们发现了类似的状况，在这里，炼金术的建立也要通过利用传统的宇宙学要素，关于不死灵药和神圣的不死者（仙）的神话，其三重目标使长寿、极乐和精神自发性的技术。[1]金和玉，由于它们分有了宇宙要素阳，保护身体不受腐坏。“如果在身体的九孔中有金和玉，它就会免于腐坏。”炼金家葛洪写道。而陶弘景（五世纪）提供了如下细节：“当打开一个古墓时，尸体看上去是……有生命的，那么在身体的里外有大量的金和玉。根据汉朝的规定，帝王和君主下葬时要穿装饰有珍珠的衣服，并伴有玉匣，为的是保护身体免于腐烂。”[2]

由于同样的原因，用炼金术金子制作的器具有一和特有的 285
功效：他们无限延长寿命。魔法家李少君告诉汉朝的皇帝武帝：“祠灶（tsao）则致物（即，精神），致物而丹沙可化为黄金。黄金成，以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死。”[3]最著名的中国炼金家抱朴子（葛

---

〔1〕见进展的概述和书目，附注，VII，4页。

〔2〕B·Laufer，《玉》，229页，注1。也见J·J·M·de Groot，《中国的宗教体系》，I，269；J·普茨卢斯基，“L'Or, son origine et ses pouvoirs magiques”（《远东法语学校学报》，XIV【1914】，11－17），8页。

〔3〕司马迁，《史记》（“历史”）XXVII章。A·韦利作了翻译，“关于中国炼金术的笔记”（《东方研究学校学报》，伦敦协会，VI，1【1930】，1－24），2页。这一段也为Edouard Chavannes翻译，《司马迁的史记》，第三卷，pt. 2，465页；O·S·约翰逊翻译，《中国炼金术研究》，76－77，以及H·H·Dubs翻译，“炼金术的开端”（《Isis》，XXXVIII【1947】，62－86），67－68页。

洪化名)，[1]说："如果你用这种炼金术的金子制造碟碗，并用它们吃喝，你将长寿。"[2]为了灵验，金子必须"处理"过，"制造"的金子比天然的金子好。[3]中国人认为在地里找到的东西不纯洁，它们正如粮食一样，需要"炼制"，以便能被吸收。[4]

巨胜尚延年，还丹可入口。金性不败朽，故为万物宝，术
286 士服食之，寿命得长久。土避于四季，守界定规矩 ，金砂入五内，雾散若风雨，熏蒸达四肢，颜色悦泽好，发白更生黑，齿落出旧所，老翁复丁壮，耆妇成姹女，改形免世厄，号之曰真人。[5]

历史上第一次提到炼金术是与金子的制造联系在一起的；公元前 144 年，一道皇家诏书令规定，对任何被抓住假冒金子的人公开处死。[6]根据 W·H·Barnes，最早提到炼金术可能在

---

〔1〕 见附注 VII，4。

〔2〕 韦利翻译，"笔记"，4 页。

〔3〕 由升华和转化的炼金术过程产生的金子拥有较高的生命力，这有助于得到拯救和不死。炼金家寻求找到具有超越性质的金子，这种金子将使人体的精神化成为可能。见 Laufer 对 O·S·约翰逊《中国炼金术研究》的综述，Isis，XII (1929)，331。

〔4〕 韦利，18 页。

〔5〕《参同契》，XXVII 章；韦利翻译，"笔记"，11 页；Lu－Ch' iang Wu 和 T·L·戴维斯，"一部标题为《参同契》的中国古典炼金术论著"，Isis，XVIII (1932)，240－41 页。《参同契》，魏波阳（老子"风格"的化名，fl. 120－150 年）所著的大众炼金术论著的标题，意思是"合成物的相应结合"。关于这一论著，见 Lu－Ch' iang Wu，和戴维斯，212－16 页。约翰逊，《中国炼金术研究》，133 页。

〔6〕 文本于杜布斯，"开端"，63 页。

公元前四或三世纪。杜布斯相信[1]，中国炼金术的创始人是邹衍，孟子（公元前四世纪）的一个同时代人。无论这种看法是否可靠，重要的是我们要区分开，一方面是前化学的历史开端和发展，另一方面，是作为一种灵魂得救技术的炼金术；后者与一些方法和神话有着密切关系（并如是直到我们纪元的十八世纪），这些方法和神话，大部分是道教的，道教追求的目的与“制造金子”极为不同。

人们把金子与帝权相联系：它发现于土地的“中心”并与jue（雄黄或硫）、黄色水银和未来生活（“黄泉”）有神秘联系。它这样表述于在公元前122年的一个文本，即《淮南子》，在这本书中，我们也发现了信仰一种加速的金属变形的证明。[2] 这一文本可能来自邹衍学派，如果不是来自这位大师 287
本人的话。[3] 信仰金属的自然变形在中国是相当古老的，也发现于安南，印度和印度群岛。东京**** 的农民说：“黑铜是金子之目”。金子是由铜天然产生的。但如果这种自然变化要发生，铜必须在地下放很长时间。“因此安南人确信，在矿中找到的金子是在那一地点上，在多年中慢慢形成的，而且如果那块地从一开始就打开，今天发现金属的地方就会发现铜。”[5] 炼金家只是加速了金属的生长；与他的西方同道一样，中国炼金家通过加速时间节律来参与自然的工作。但我们

---

〔1〕 同上，77页。

〔2〕 Fragment，杜布斯翻译，71－73页。

〔3〕 同上，74页。

**** 中文译者注：越南古地名。

〔5〕 司马迁，Chavannes 翻译，《史记》，III，479。

不要忘记，把金属转变为金子也有“精神的”一面；金子是最高级的、“完美的”金属，“摆脱”了不洁，炼金术操作明确追求自然的“完美”——即，归根结底是，它的解脱和自由。金属在地球深处的形成遵守着把人“禁锢”在它的肉体和堕落处境的同样的时间节律；用炼金术的作品来加速金属的生长等于使它们脱离时间的法则。通过类似的运用合适的技术，瑜伽行者和密教徒使他们自身摆脱他们的时间处境，得到“不死”，我们回忆一下这一吠陀格言：神即不死。

这就解释了这一事实，即炼金术操作总是与从时间解脱有关。在中国，“炼金”，得到“不死药”和“召唤”不死者，显然使相互联系的：Luan Tai 自己去面见武帝，答应表演这三种奇迹，但只成功地“物质化”了不死者。[1] 另一位著名人物刘向（公元前79－8），从事“制金”，但也失败了。[2] 几个世纪之后，抱朴子
288 （葛洪）试图去解释刘向的不成功，说，他也没有“真药”（“哲学家石头”）而且他没在精神上准备好（炼金家必须斋戒一百天，用香料净化自己等等）。他补充道；转化也不能在一个宫廷实行；一个人必须独居，远离世俗。书是不够的；在书中找到的东西只够初学者用；剩下全是秘密的，只能口头教授，等等。[3]

---

〔1〕 司马迁，Chavannes 翻译，《史记》，III，479。

〔2〕 杜布斯的文本，74 页。

〔3〕 见杜布斯给的概述，79－80 页，以及 T·L·戴维斯和陈国府翻译的文本，“抱朴子内章”，《美国艺术和科学学会学报》，LXXIV（1940－42），297－325。关于炼金术的苦行和精神准备，更多内容见魏波阳《参同契》中的一段文字，T·L·戴维斯和 Lu－ch'iang Wu 翻译，“中国炼金术”（《科学月刊》，XXXI【1930】，225－35），230 页，231 页，234 页。

寻找灵药与寻找不死者居住的遥远而神秘的岛屿相联系；见到不死者就是超越人的处境，分享一种非时间且极乐的存在。很有可能，许多从事去找到“超自然岛屿”的探险，导致了地理发现。难道西方人寻找天堂或幸福岛不是大西洋之外的地理发现的出发点吗？然而我们不要忘记，在这种事业的下面，总有关于一个天堂岛的神话、原始形象，它超越时间，居住着“完满者”，不死者（在别的文化中我们找到了 Svetadvipa，[1] 幸福岛，Avalon，等等）。寻找遥远岛屿上的不死者，充满了秦始皇（公元前 219 年）[2] 和汉武帝（公元前 110 年）的头脑。[3] 对一个可以找到“不死药”的神秘陆地的向往，到中世纪仍一直存在；“东海之中的超自然岛屿”，被遥远但至少是同样神奇的印度、西亚取代。太宗皇帝（七世纪）的宫廷 289
里有一个名叫 Narayanasvamin 的婆罗门，他是王玄则于 684 年从印度带回的。[4] 这位炼金家专事长寿的技术。644 - 665 年，高宗派佛教和尚 Hsuan - chao 到克什米尔去带回一个名为 Lokaditya 的魔法家，据说他有生命灵药。[5] 1222 年成吉思汗召请道教炼金家长春到撒马尔坎。[6] 当可汗问到他是否有生命灵药时，长春坦白回答：“我有一种养生之道（辟邪符），但没有

---

〔1〕关于此处，见附注 VII，1。

〔2〕Chavannes，II，143，152；III，437。

〔3〕同上，III，499；杜布斯，66 页。

〔4〕韦利，23 页。

〔5〕Chavanes，《Memoire sur les religieux eminents qui allerent chercher la loi dans les pays d' Occident，par Yi - tsing》，21 页。

〔6〕韦利，《一位炼金家的旅行》，131 页。

不死灵药"。[1]

从某一时期起，作者们开始区别密传的和公开的炼金术。Peng Hsiao（他生活于九世纪末到十世纪上半叶），在对《参同契》的评注中，作了明确区分，公开的炼金术是关于具体物质的，而密传的炼金术则只运用同样物质的"灵魂"。[2] 这一区别是 Hui－ssu（515－577 年）在很早之前作出过的。"密传"的炼金术在苏东坡的写于 110 年的《龙虎论》中有明确论述。"纯粹"、超越的金属被认同为身体的各个不同部分，而炼金过程，不是在实验室中做的，而是发生于实验者的身体和意识之中。苏东坡对它的表述如下："龙是水银，它是精血，它源自肾脏，存于肝脏……虎是铅，他是食物和身体力气，他源自意，存于肺……意动时，气力相伴而动。肾奔流时，精血随之
290 而流。"[3] 正如在印度，炼金术容入密教瑜伽之中，在中国它也总是与道教技术密切相关。这就是为什么有节律的呼吸——在道教群体中极为重要[4]——构成了炼金家戒律的一部分。抱朴子写道："在开始学习正确运用气息时，应用鼻吸气，停止鼻息（用两指抓紧它）并在思想中数自己的心跳。数完一百二十下心跳之后，气息要从口中呼出。用这种呼吸方式，每人都应做到让他自己的耳朵听不到吸气或呼气的声音……慢慢修习，在屏息时相应的增加数心跳的次数……老人达到这一阶

[1] 韦利，"笔记"，17 页。
[2] 同上，15 页。
[3] 韦利引用，"笔记"，15 页；也见 Lu－ch' iang Wu 和 T·L·戴维斯，"一部中国古代论著"，255 页（《参同契》，LIX 章）。
[4] 见上文，59 页以下。

段，他就会变为一个年轻人。”[1]

作为一种精神技术的炼金术

在这里我们不再进入中国炼金术的“起源”问题；无论与它们有关的是追求“金子”，追求“不死灵药”，还是[2]追求人造朱砂，所运用物质的象征和神圣特征则是显然的。（红色代表生命要素血，朱砂被认为能延长寿命，因此它自前历史时代就出现于墓葬中。）我们也必须考虑到冶金术的象征和神圣特征，这种神秘技术使得矿物“成熟”，金属“净化”，这种神秘技术的延续是炼金术，因为它加速了金属的“完满”。[3]有可能，在某一时期，在炼金术的操作的旁边，一种基础化学开始发展，最终成为完全建立在观察和实验基础上的一种经验科学。这是可能的，但我们必须小心，不要混淆这两种试验 291
——炼金术的和前化学的。没有证据证明炼金家对化学现象感兴趣。在写到亚历山大的炼金家时，F·Sherwood Taylor 说道：“例如，没有一个使用硫的人能不提到伴随它的融化和随后的液体变热的奇怪现象。现在虽然硫被提到几百次，却除了它对金属的作用之外，没有提到一点它的特有属性。这与古典时代希腊科学精神的对比是如此强烈，以致于我们必须推出，炼金家们除了那些有助于他们达到他们的目的的东西之外，对自然

[1] 约翰逊翻译，47－48页。

[2] 如韦利相信，“笔记”18－19。

[3] 关于“冶金学秘密”和它与炼金术的关系，见附注 VII，5。

现象不感兴趣……任何时候炼金家都不运用一种科学步骤。"[1]

即使在欧洲，炼金家的理念也一直存在到十八世纪。有人认为人能够参与自然的工作。"自然在开始做的，我们也能通过重现它所遵循的步骤同样做到。她以她的神秘的孤独，在几个世纪内仍可能在做的东西，我们能够通过帮助她并为她配上更好环境使她一瞬间完成。我们能制造事物，同样也能制造金属。"[2]

如果我们考虑到这两种技术的灵魂得救本质，瑜伽和炼金术的关系就能够理解了。两者都对"灵魂"作实验，用人体作为实验室；目标是"净化"，"导致完满"、最终的转变。两种实验方式——炼金术的和神秘主义的——之间的对应也发现了
292 别处。我们知道，灵魂的苦行净化的象征和炼金术的追求的象征在最早的苏非派（在"那些拥有并实验秘密且神秘的转变过程的人"的意义上，这一意义是很古老的）那里就有密切联系——例如，Jabir ibn - Hayyan、Sai' ih' Alawi 和 Dhu' l Nun al - Misri。正如马西尼翁所说：在文献的领域中，一种亲缘关系不可避免的先验的存在于这两种传奇的人类实验的戏剧之间——科学和神秘主义之间；一种寻求灵药、返童的波欣酒、普遍转变的制剂的炼金家，和寻求一种精神的苦行者，神圣的侍

[1] "希腊炼金术纵览"（《希腊研究期刊》，L【1930】，109 - 39），110 页。
[2] 让·雷诺《百科全书研究》，IV，487，M·A·Daubree 引用，"La Generation des mineraux metalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age，d' apres le Bergbuchlein"（《Journal des savants》【1890】，379 - 92，441 - 52）、383 页。

从之间。[1]

在印度，瑜伽有吸收所有具体技术的倾向性，不可能忽视象炼金术那样明确的实验。在某些时刻这两种精神科学之间的渗透是完美无缺的；两者都反对纯思辨的途径，纯粹形而上学的知识，两者都为转变"活物质"的目的而作用于它——即，改变它的本体地位；两者都追求脱离时间法则——即，追求"非局限"的生活，获得自由极乐，一句化，"不死"。

[1]《La Passion d' al - Hosayn - ibn - Mansour al - Hallaj》，伊斯兰的神秘牺牲，II，931。关于炼金术与 Ismailite 诺斯提教的联系，见亨利·科尔宾，"Le livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan，Alchemie et archetypes"，《Eranos 年鉴》，XVIII（1950），47 - 114。

293

第八章　瑜伽与土著印度

走向自由之路

在我们对冠有密教之名的、压倒性的精神综合的综述中，我们能够区别在其起源上和其重要性上不同的因素：一方面是吠陀信仰和婆罗门教的遗产，《薄伽梵歌》的改革和交流分离的趋势；另一方面是中期佛教的、炼金术的和土著精神学说的贡献。我们看到了瑜伽技术在密教中所起的根本作用，通过它们，以圣像学、性和炼金术为例，如此不同的经验层面被同化和整合，直至最后它们成为唯一精神旅程中的等同层面。在较早的综合中（《摩诃婆罗多》，《婆伽梵歌》，等等），特别是瑜伽戒律，为新的定位打下了基础。这一过程，以一种不断拔高的水平，即使在密教的胜利、金刚乘佛教的衰落和伊斯兰教入侵之后仍在继续。我们不去探寻它的历史，这常是极为复杂的，因为它接触到了印度的文化和宗教生活的几乎每一个方面。（我们将只谈到，不同形式的瑜伽——虔诚的、神秘的、色情的或魔法的——对本国语文献的产生以及，总的来说，对现代印度精神的形成，产生了一种基本的影响。我们主张，通

过从最多样的背景（传说，流行信仰，教派，迷信，等等）中 294
选择的一系列例子，展示在所有文化水平上对瑜伽的许多且矛盾的定位。这种调查将通过越来越古老的层次来进行，最终包括印度史前时期的一个相当大部分。我们的钻研会是建设性的；我们将看到，瑜伽行者和遁世者可以采取无数形式，从实行治疗和奇迹的魔法师和苦行僧到高贵的苦行者和最高傲的神秘主义者，顺便再加上食人的魔法师和极端主义的 Vamacaris。

如果瑜伽行者被混同为所有这些类型的魔法——宗教行为，那是因为全部印度精神在某种程度上分有着瑜伽。民众之中，瑜伽行者总是被当作令人敬畏的魔法家，天赋超人的法力。[1] 尽管波颠阇利和其它形式的瑜伽关于悉提表示了保留意见，把瑜伽行者类比为魔法家是不可避免的。因为未受教者很容易混淆解脱和绝对自由，生前解脱者和“不死的”魔法家，这些魔法家能够得到所有的经验而不必受制于它的们的因缘结果。以后引用的文本将给出一些把戈拉克那特和纳特行者混淆这样的例子。如果我们考虑到，自由呈现自身为无数形式，它们有些反社会的法则和偏见，这种现象就可以理解了。在 Vamacaris 传奇中重复出现的纵欲和反常，Kapalikas 和 Aghoris 的残酷和罪行，在印度人看来，是由于脱离人类处境和在社会之外而赢得的完全自由的众多证明。我们不要忘记，就印度思想而言，“正常”的人类处境等同于桎梏，无知和苦难；只要这种“正常”不被消灭，自由，知识和极乐就不可得到。

---

〔1〕见莫里斯·布卢姆菲尔德，“论印度小说中的假的苦行者和修女”（《美国东方社会期刊》，XLIV【1924】，202－42），特别是，213－18页。

295 而同样的前提是对所有纵欲和反常的形而上合理化。这些也是消除人类处境的有效方式。我们要立即说，在印度极端主义者从来都是少数，伟大的精神运动从未鼓励过虚无主义和堕落竞争于其中的这些呈现，犬儒主义者，放荡者和"可怕学派"的内行者在绝大多数情况下都存在于印度苦行主义和神秘主义的边缘。但所有这样的对超越人类处境的实际解释都被相应的意识形态合理化，有印度教的也有大乘的。

另一方面，以一种拯救教义的名义被采用的这种纵欲，为几乎是不可避免的混合降低到较底的精神学说层次的仪式和从属人群行为模式开放了道路；密教最终融合了人们的大大小小的魔法，色情瑜伽鼓励秘密的放荡信仰的和淫荡狂的公开出现，而它们，如果不是因为密教交合和赫特瑜伽技术的名望，将在社会的和社会的宗教边缘继续他们的默默存在。想扩展并生理的所有诺斯提教和所有神秘主义一样，当它渗透到越来越广泛而古怪的社会层次时，密教瑜伽也不能成功的避免堕落。那些不能实践一种完全的瑜伽的人将满足于模仿它的某些外在方面，从字面上解释某些技术细节。这是任何为缺乏基本传授的大众所吸收并生活着的精神启示都要冒的危险。从印度的观点看来，这种堕落现象对应着轮回终结的典型的加速下降运动；在 kali - yuga 的过程中，真理被埋在黑暗和无知之中。这就是为什么大师们不断出现，并使无时间的教义适应于堕落人性的微薄能力。但我们将看到，关于戈拉克那特和八十四行
296 者，这些新大师们不断更新的启示经受了大众的腐化作用（因为大众的表现就是 kali - yuga 的特有的成分），并终结于堕落和被忘记；更准确地说，在某种"大众的"层次上，所有的精

神大师最终与伟大魔法家的，生前解脱者的典型形象同一，活着解脱并拥有全部的悉提。

Agoris，Kapalikas

在这一精神过程中，我们发现有一点很重要，那就是一种思想由于未能理解构成自己的媒介的象征而堕落。我们提供一个例子，墓地（smasana）以及坐在尸体上实行的冥想，在一些印度苦行派别中起的作用是众所周知的。这一象征在文本中常得到强调：墓地表征心理心智生活的整体，充斥着“我的”意识；尸体象征各种感官的和心智的活动。瑜伽行者位于他的世俗经验的中央，“烧掉”滋养它们的活动，正如尸体在墓地被烧掉。通过在一个 smasana 中冥想，他直接的达到自我经验的燃烧；同时，他解脱自己的畏惧，他召唤可怕的妖怪并达到对它们的控制。

事实上，有一种湿婆宗苦行者，即 Aghoris 或 Aghorapanthis，他们曾多次从物质上解释这种“墓地”和“尸体”的象征。他们的名称曾被译为“不惧”（a－ghora）；那么，aghorapanthis 就是以这种形式遵行湿婆之道（或崇拜）的人。与密教的联系是显然的。这些 Aghoris 用人的头骨饮食，出没于坟墓中，在十九世纪末仍实践食人肉。克卢克举了一个例子，一个来自 Ujjain 的 Aghori 在 1887 年，从燃烧的山路的火堆那里吃了一具尸体。[1] 他们吃各种垃圾和除了马肉之外的任何种肉。

〔1〕见附注 VIII，1。

297 他们为这些实践辩护说，人所有的天生倾向和品位都应被消除，没有善也没有恶，没有快乐也没有不快乐，等等。即使象人的粪便也培育了一种肥沃的土壤，同样，吸收每一种秽物使人的心灵能够作任何一种冥想。[1] 对他们来说，不存在种姓或宗教的区别；父母只是偶然。[2] 他们分为两个支派：suddhs（纯洁）和 malins（污秽）。至于信仰，他们有些人自称他们崇拜 Sitala Devi，另外有些人崇拜 Parnagiri Devi，[3] 还有人崇拜 Kali。任何种姓的任何湿婆教徒都能够成为一个 Aghori。根据 Barrow，即使耆那教徒也被吸收，但毗湿奴宗信徒不行。[4] 他们不崇拜圣像。除神之外，他们只尊敬自己的古鲁。[5] 独身是义务性的。他们过一种流浪的生活，而且一个信徒（chela）在他的精神导师死后十二年之内，不能成为一个古鲁。每一个古鲁都总是有一只狗跟随。他们的身体不以躺卧的姿势埋葬，而是盘腿而坐。[6]

这些 Aghoris 只是一种古老得多也更广泛传播的苦行者类别，即 Kapalikas 或“骷髅佩带者”的后继者。《慈爱奥义书》（VII，8）已经提到过一个 Kapalin；七世纪上半叶的一个铭文

---

〔1〕 H·W·伯罗，“论 Aghoris 和 Aghorapanthis”（《Bombay 人类学学会记录》，III【1893】，197－251），222 页。

〔2〕 同上，223 页。

〔3〕 Ajmer 附近 Pali 崇拜的女神，被认为是苦行者的保护神；见伯罗，210 页。

〔4〕 同上，210 页。

〔5〕 同上，233 页。

〔6〕 见附注 VIII，4。

谈到了神 Kapalesvarra 和他的苦行。[1] Kapalikas 崇拜作为 Mahakala（伟大的毁灭者）和 Kapalabhrt（带着头骨的人）的湿婆。他们类似密教的 Vamacaris，但他们把纵欲的实践和仪式的残酷推到了极端。从六世纪起，经常有地方提到他们：六世纪的《Dasakumaracarita》；玄奘曾在他的印度之旅（630－645）遇到过他们；Bhavabhuti（八世纪）在他的剧本《Malati－Mad- 298
hava》之中，描述了一个名为 Aghoraghanta 的 Kapalika，他行将把处女 Malati 奉献给女神 Camunda。在《Probodha Chandrodaya》中有一个类似情节，它举行于 1065 年；作者是一个名为克里希那弥室罗的 sannyasi，他看来很了解 Kapalikas。他使他们有个人说："我的项链和饰物是人骨做的；我居于死者的骨灰之中，从人的骷髅中吃我的食物……我们用婆罗门的骷髅饮酒。我们的圣火燃烧的是和他们的血肉混合起来的人的脑和肺，而全身都是从他们喉咙的致命伤口喷涌的鲜血的人牲，是我们讨好凶神［Maha Bhairava］的供品……我们宗教的力量是如此巨大，以致于我控制了 Hari－Hara 和最伟大最古老的神；我停止天上行星的运行；我用水淹没大地，以及它的城市和山脉，而我又一霎那把水喝光……他仿像神，他的帽子是月球，他高兴地拥抱着象 Parvati 一样漂亮的女人，他感到至上的极乐。"[2] 在《Probodha Chandrodaya》中，一个 Kapalini 伴随着 Kapalika，这肥乳的 Kapalini 穿着象他那样的服装，按 Bhairava 的指示和

〔1〕R·G·班达卡，《毗湿奴宗、湿婆宗和较小的宗教体系》，118 页。见《梵经》，II，2，37。

〔2〕布里格斯翻译，《戈拉克那特》，226 页。

他跳舞。Kapalikas 实践的淫荡仪式是毫无疑问的；“不用弃绝由感官的带来快乐，八种大悉提也能得到。”[1]罗摩努阇区别了两类 Kapalikas，一类是极端主义者，另一类是温和者，他强调他们与性技术的联系。[2]他使 Kapalas 说：“谁知道六印相的真正本质，谁知道最高的印相，冥想自己处于称为 bhagasana 的姿势［即，想象自己坐在 pudendum muliebre 之上］，谁就达到了涅槃。”[3]

299 到印度的欧洲的旅行者和《Dabistan》都把 Kapalikas 和 Aghoris 混同为一般的瑜伽行者。《Dabistan》所做的描述再生动不过了：“这种（瑜伽行者）派别有一些人，他们把他们的粪便混合一起并用布块过滤后，把它们喝掉并说，这样一种行为能使一个人作大事情，他们假装知道奇怪的事物。他们称这种行为的实行者为 Atilia，也称为 Akhori。”[4]更进一步，《Dabistan》的作者大概混淆了 Kapalikas 和一些 Vamacari 派别。因为，在写到林加和 bhaga 时，他说：“在许多地方和众多的印度教徒中，这种崇拜存在：许多人遵行 Agama，在其中喝酒是许可的，而如果不是用一个普通杯子，而是用一个人的骷髅（他们称为 kapala，饮料就会变得更为怡人。他们认为杀害所有的动物，甚至人都应允许，并称之为 bala（勇敢）。晚上，他们到他们称为 smas ana［坟墓］的地方和烧毁尸体的地方；在那里

〔1〕同上。

〔2〕《Sribhasya》，II，2，35－38。

〔3〕G·Thibaut 翻译，《吠檀多经》（《东方的圣书》，XLVIII），520 页。

〔4〕《The Dabistan；或礼节派》，D·Shea 和 A·Troyer 翻译，II，129－60。我们提醒读者，《Dabistan》是 Muhsin－i－Fani 于十七世纪编纂的。

他们灌醉自己，吃尸体的肉，在别人面前与女人性交，他们称这女人为 sakti puja。”《Dabistan》的作者提供的信息大体上是正确的。他说，这些密教徒认为乱伦比普通的结合要好。他知道，lulis（妓女）得到奖赏，她们被称为 deva kanya；有两种信仰，bhadram（纯洁）和 vakam（不洁），但第二种却是人们喜欢的。他也知道，在性行为中女人体现了女神。作者曾看到一个冥想尸体的 Kapalikas，在 Gujarat 他碰到某个 Mahadeo，此人坐在尸体上过夜。有生育力的女人与这位古鲁一起度过一夜。

Muhsin - i - Fani 很可能在某种程度上误解了他的资料，把 Kapalikas 的某种性仪式混同为 Vallabhacaryas 的纵欲（rasamandali）。[1] 然而，毫无疑问，Kapalikas 有纵欲的倾向； 300
我们甚至看到季节性的集体纵欲，所有的派别成员都参与其中。根据《Kaumudimahotsava Nataka》，这些仪式在春天（vasantasava）和秋天（kaumudimahotsava）举行，且带有强烈的纵欲特征。[2] 事实上，参与这些仪式的不仅仅是全部的 Kapalikas，还有“唯物主义者”和“犬儒主义者”，顺世论者——即，那些拒斥吠陀传统和所有印度教价值的人。季节性的仪式和伴随它们的纵欲是古代前印欧植物信仰的特有特征。有趣的是要注意，一些传统把 Kapalikas 作为顺世论者也参与其中的季节性纵欲的开始者；在这里，植物庆典、密教的纵欲以及“唯物主义者”、食人者和头骨佩带者的古怪实践，都出现在仅仅一个

---

〔1〕关于后者，见附注 VIII，2。

〔2〕见 D·Shastri，“顺世论者和 Kapalikas”，《印度历史学季刊》，VII（1931），135。

体系中。这一细节给我们指出了密教瑜伽和土著精神价值之间未来结合的方向。

海涅格尔德恩曾确定，人的祭献和在阿萨姆和 Burma 得到充分证实的骷髅寻猎，以及仍存在西藏和喜马拉雅山地区的母权思想，相互间存在一种联系。在印度本土，一些古代文化因素后来在密教性力派（其核心只不过是阿萨姆 - Kamarupa）的惊人进展中起着它们的作用。这就是问题的人种学的因素。但它也有历史——宗教的一面——对包括人祭和头骨信仰的史前风俗的再定位。我们这里主要感兴趣的正是这一方面。

这一过程可以想象为如下：(1) 一种与特定的月轮象征有联系的古代思想，包含的事物中有人祭和骷髅寻猎；持有这种思想的人定居在印度教的边界地区。(2) 在最高的印度灵性层
301 次上，坟墓、尸体和头骨被再定位并融入一种苦行——神秘的象征中；坐在一具尸体上冥想，佩带一个头骨等等，现在表征的是一种精神训练，我们说，这种精神训练追求一种全然不同猎头者的价值类型。(3) 当两种思想相遇后——无论是在边界地区（阿萨姆或喜马拉雅），还是在古代文化因素保留得最好的印度内部地区——我们见证了伪形和再定位现象。这样，我们就能理解，这种或那种密教瑜伽在某种渗透着母权因素的文化层次上是如何变得纵欲的的；我们也理解了。为什么某个特定的 Kapakin 忘记“尸体”和“骷髅”的瑜伽意义，并变成一个猎头者，因而回复了食人行为（没有食人主义的“哲学”，这种哲学，正如 Volhard 指出，并不象现代人看来的那样反常）。最重要的是，这些相互的诋毁和贬低由“象征的混同主义”、由一种被遗忘或理解得不充分的象征而得解释 。在其它

的文化情景中和联系到其它的象征、神话或融合进瑜伽的技术时，我们将有机会再次观察到同样的现象。

戈拉克那特和八十四行者

相当数量的瑜伽行者宣称他们是戈拉克萨那特（戈拉克那特）的追随者，并称自己为“戈拉克那特行者”或“Kanphata Yogis”；后一个名字源于这一事实，在传授仪式上，信徒的耳朵被劈开以便插入巨大的耳环（kan = 耳朵，phata = 劈开）。我们在上面看到，[1] 赫特瑜伽也宣称它的创始人是戈拉克那特，据认为他是这一派的第一部论著（已经失传）的作者。无论如何，戈拉克那特，Kanphatas 和赫特瑜伽之间的联系是没有疑问的；Kanphatas 仅称自己为瑜伽行者，而且他们的文献包括一些赫特瑜伽文本，其中有最著名的论著，包括《赫特瑜伽灯 302
论》，《Gheranda Samhita》，《湿婆本集》，《Goraksa Sataka》，等等。但这个苦行者团体远远超出了赫特瑜伽思想和戒律的限制。事实上，我们面对的是一个相当重要的运动，这一运动似乎在我们纪元的十二世纪后曾极为流行，并且构成了大量的宗教，魔法以及炼金术的传统和实践的转折点，它们大多是湿婆宗的，但有些是佛教的。

运动起源于这些历史人物，它们后来以戈拉克那特，摩阇衍陀罗那陀和其他著名行者的名义进入了神话，这一运动似乎表征了深入到印度土著层次深层精神的新的地域扩张。今天，

---

[1] 见上文，228 页。

戈拉克那特派显示出一个分解中的派别的全部症状，而这一过程的起源大概要回溯到几个世纪以前。但围绕着他们的大师形成的神话和传说，使我们可能估计这些大师们在印度东部的佛教瓦解和现代的开端之间所激起的巨大的公众回应。这些神话和传说，虽然从严格的年代上来看是“近期”的，实际表达了极为古老的内容，它们是长期不为“官方的”文化圈——即，为一个多少依赖于一种有学识的传统的圈子，无论是婆罗门教的，佛教的，耆那教的，还是“背教的”——围绕着戈拉克那特，纳特（Nathas）和行者形成的流行传奇和本土语文献，表达了表面上印度教化了的大众的真正精神向往。事实上，值得提到，这种传说和文献的创造，恰是由密教徒和炼金家的圣人和大师，特别是由假想的赫特瑜伽“发明者”——即，由那把解脱理解为不死的行者，所激发的。我们将看到，在戈拉克那特派和纳特的传说和文献中，不死的主题有巨大的重要性——
303 这种重要性使我们相信，这一特定主题（它延续并终结了 jivan-mukta，即“活着解脱”的人的主题）表达了对整个印度精神的留恋。

我们对戈拉克那特的历史情况几乎一无所知。这种情况不久就被神话扭曲，几乎是神化了——证据是，在西部和北部印度的所有地方，从尼泊尔到拉吉普坦那，从旁遮普到孟加拉，从信德到德干，发现了不计其数的神话和传奇。他大约生活于九世纪和十二世纪之间，他完成了一次新的综合，包括某些湿婆宗传统（Pasupata），密教和行者的教义（不巧的是，人们的了解极不完全），这些行者即“完美”的瑜伽行者。在某些方面，戈拉克那特派延续了象 Pasupata，Lakulisa Kalamukha 和 Ka-

palika这样的湿婆宗派别。[1] 但他们也实践“左手”密教的仪式，[2] 而且，除他们认同为湿婆的戈拉克那特之外，他们还崇拜九个纳塔和八十四个行者。我们必须把戈拉克那特的启示置于行者和纳塔的“情景”中（因为，关于他的历史情况，没有任何确定的东西流传给我们）。

在这里我们不能讨论八十四个行者的（仍极少阐明的）问题。[3] 我们将只谈到，达到“完满”的所有瑜伽行者都能得到行者的称号，但这一术语与“魔力”（siddhi）联系的事实表明，问题主要是一种“魔法的完满”。《赫特瑜伽灯论》（I，5－9）包括一系列的大行者，从Adinatha（湿婆的神秘名字）开始，并提到了摩阇陀罗那陀，Goraksa，Kapala，Carpati，等等。其它完全性多少有些出入的名单也曾流传给我们，但它们很少关于行者的名字达成一致。由于与俱生乘佛教特有的行者和Siddhacaryas的传统结合，混淆增多了。一些名字——尤其是摩阇衍陀罗那陀，戈拉克那特，龙树，Kapala，Carpati等等 304
名字——极为经常的出现。我们可以注意到，除摩阇衍陀罗那陀和戈拉克那特之外，最为重要的行者是龙树和炼金家们（Capari，Carpati等等）。

84这个数并非对应历史事实；它是一个神秘数字，在所有印度传统中都得到证实，无论是印度教，佛教，阿耆维还是

〔1〕布里格斯，218页。

〔2〕丹尼尔·赖特，《尼泊尔历史》（剑桥，1877），140页；克卢克，《部族和种姓》，III，158，（引用F·布坎南）；布里格斯，172页。

〔3〕见附注，VIII，3。

耆那教。[1]它大概表示完满，整体。这样，八十四个行者就表示“一种揭露的整体”。至于九个纳特，它们的数目也象征一种协调的教义。《Goraksasiddhantasamgraha》引用了两个明确表示这种象征的密教文本：《Sodasa – nitya – tantra》告诉我们，九个纳特在不同的宇宙时期传播密教，而《Tantra – mahamava》说，八个纳特居于八个方向而第九个在中央。[2]换句话说，由这九位大师传播的教义覆盖了时间和空间的“整体”，纳特——尤其是，摩阇衍陀罗那陀，戈拉克那特，Carpati，Kapala，——也出现在八十四个行者的名单中。因此我们将看到，俱生乘密教（既是印度教的也是佛教的），炼金术（龙树，Carpati），赫特瑜伽（戈拉克那特）和Kapalikas在此相遇：它们的代表都包括在九个纳特和八十四个行者的名单中。这或许给了我们对纳特和行者的象征的解释——在某个时期（大概在七世纪和十一世纪之间），新的“揭露”出现了，阐述它的大师不再象他们的前辈一样宣称自己是原创者（难道他们不是被认同为湿婆或金刚萨埵?），但他们重新解释了无时间的教义，以适应他们时代的需求。这一新“揭露”的一个根本点是，它最终完成了对金刚乘和湿婆宗密教的因素，魔法，炼金术[3]和赫特瑜伽的综合。在某种意义上，它是密教综合的继续。但
305 一些纳特和行者比他们的先辈更为强调魔法和瑜伽作为获得自由和不死的宝贵方式的价值。尤其是他们启示的这一方面迎合

[1] 见达斯古普塔，《模糊的宗教崇拜》中的一些例子，234页以下。

[2] 达斯古普塔引用，237页。

[3] 被归之于戈拉克那特的《Goraksa Samhita》，炼金术论著中的人物；见雷，《印度化学史》，II，xcvi。

了大众的想象；今天我们仍能发现它在传说和本土语文献中的回响。正是由于这个原因，在我们看来后者对我们的研究有巨大价值。

至于 Kanphata 瑜伽行者的群体，严格的说，我们看到，[1]它是附属于极端湿婆宗的传统的。Kanphatas 在 Bhairon，萨可提和湿婆的神庙中充任 pujaris（司祭）。[2] 他们有许多人前往 Baluchistan 的 Hinglaj 的 Vamacara 神庙朝圣，并佩带一个白色的卵石项链作为纪念品。[3] 事实上，第一个提到 Kanphatas 的欧洲人（例如，布坎南）看到了他们和 Vamacaris 之间的相似性。他们与 Aghoris 的关系相当密切；在他的第一次传授之后，Kanphata 得到 Aughar 的称号，而一个 Aughar 有时会成为 Aghori。[4] 一些 Aghoris 在阿萨姆的 Kamakhya（=突伽）神庙任职。事实上，这一神庙因为在那里一直举行到十九世纪的人祭而闻名（1832 年，他们被英国政府废止）。1565 年，在仅仅一次献祭中，140 个牺牲者被砍头。[5]

如果我们记得，阿萨姆（=Kamatupa）是一个同样突出的密教国度，重要密典赞颂了 Durga – Kamakhya 并描述了她血腥且淫荡的信仰，[6] Aghoris 以他们的残酷和纵欲而著名，我们就会懂得，为什么瑜伽行者的名字有时会指称密教徒中的最极

〔1〕 上文，301 页。
〔2〕 布里格斯，139 页。
〔3〕 Farquhar，《概论》，348 页。
〔4〕 布里格斯，71 页。
〔5〕 E·A·Gait，《阿萨姆历史》，58 页。
〔6〕 例如，《Yoni – tantra》，《大涅槃密典》和《Kalika Purana》。

端者，在阿萨姆举行的人祭的一个细节对正在研究的问题是有益的。那些自愿者被称为 bhogis，从他们宣称他们有允许自己
306 被献祭的意向的时刻起，他们几乎变得神圣了，一切都随他们支配，特别是，他们被允许有随意多少女人。他们在年度的女神节上被献祭，《Kalika Purana》甚至用一章描述他们被砍头的细节，然而却规定这种仪式不能由前三个种姓来实行。[1] 根据同一文本，牺牲者体现湿婆本身。这都使我们想到另一种血腥的印度祭献；Khonds 的 meriah 被绞死，然后切碎，碎块埋到地里以促进丰收。[2] meriah 也体现神性。事实上，重要的是，在这里，在一种把 Aghoris 和 Kanphata Yogis 聚到一起的密教情境中，我们发现了在别处为农业丰收而实行的同样的血腥祭献。这是性力派和古老的生殖思想结合的一个例子。在其中性和暴力死亡是并存的。

至于戈拉克那特派的神学，它是极为基本的：湿婆是最高神。拯救在于通过瑜伽与神结合。[3] 正是由于这一原因，戈拉克那特派坚持他们对呼吸技术的掌握。[4] 但他们主要是因为他们的魔法能力而被知道和尊敬：他们作为治疗者和魔法师有相当的名声，据认为他们有能力求雨，他们要蛇。[5] 驯化野兽的能力也被赋予他们；据说他们住在丛林中，被有时作为

〔1〕 见布里格斯，167 页以下。
〔2〕 见以利亚德，《论著》，295 页以下。
〔3〕 L·P·Tessitori，“Yogis（Kanphata）”，《宗教和伦理百科全书》，XII，833。
〔4〕 布里格斯，125 页以下。
〔5〕 同上，127 页以下，142 页以下。

他们坐骑的老虎包围，[1] 这一主题是古老的和萨满教的，因为虎是"传授的导师"；在中亚，在印度尼西亚以及别处，虎和别的野兽出现并把新人教者带在它们的背上进入丛林（世外的象征）。[2]

戈拉克那特信徒可以结婚，[3] 在孟买省他们几乎所有人 307
都结了婚，这一派的一部用北印度语写的重要书籍《Gorakhbodh》，大约著于十四世纪，它允许婚姻。他们死后，他们并不火化而是以冥想的姿势埋葬。据认为他们仍在三昧，因此给予他们坟墓的名字是 samadh。[4] 坟墓上设置了林加和胎胞的象征。[5] 在印度埋葬苦行者和瑜伽行者的风俗是相当古老的；这是一种宣称 sannyasi 已使自己与湿婆同一的方式，湿婆的标志 [linga] 神化着坟墓并能及时把它转化为一个圣地。[6] 我们要顺便提到在大众精神层次上三昧的"物质化"；坟墓成为一个圣地，因为它包含的不是尸体，而是一个处于一种永远冥想状态的"解脱的"身体。关于大众思想特有的同样的"物质化"现象，我们可以提到突出的瑜伽法力悉提，在乡下人的眼中成为"精神"或"妖怪"（Siddhis），据认为它们从戈拉克那特那里直接得到它们的法力。在旁遮普的一些地区，

---

〔1〕 同上，136 页。
〔2〕 见以利亚德，《萨满教》，80 页以下，310 页以下，等等。
〔3〕 Tessitori，835 页；布里格斯，46 页。
〔4〕 布里格斯，41 页。
〔5〕 同上，154 页。
〔6〕 关于埋葬瑜伽行者的风俗，见附注 VIII，4。

悉提甚至在不同的名字下，以石头的形式被崇拜。[1] 由于戈拉克那特的名望，古代的本地神圣显现被重新定位，并被融合进影响了土著印度的所有文化层面的新的魔法——宗教综合中。

摩阇衍陀罗那陀和"教义传递"的神话

如同印度其他的伟大运动一样，Kanphata 瑜伽行者宣称他们的派系存在于创造之前，而且梵天，毗湿奴和湿婆等神是戈
308 拉克那特最初的信徒。[2] 这是表达教义的非时间性和永恒本质的一种方式。然而，大多数的传统说，Adinath 和摩阇衍陀罗那陀在见戈拉克那特之前，Matayendranath 曾是他的直接古鲁。澄清可能隐藏在这些传统之下的历史事实是困难的。名字本身指称灵性的水平，而非有血有肉的人物。Adinath 是湿婆的一个化身，而他的名字也被给予金刚萨埵佛；在一些佛教密典中，Adinath 和 Bhutanath 是金刚萨埵的形容词。[3] 这等于说，教派的创始人是神本人。通过瑜伽，戈拉克那特使自己与湿婆同一，而神像学和信仰认为他是湿婆的一个化身。[4] 至于摩阇衍陀罗那陀，他成为尼泊尔的保护神，在那里他被认同

---

〔1〕布里格斯，137 页以下。

〔2〕同上，228 页。

〔3〕达斯古普塔，《模糊的宗教崇拜》，224 页。

〔4〕布里格斯，181 页，以及附注 VIII，3。

为观音菩萨。[1]历史个人和具体事件很快被扭曲，并获得神秘的典范形象和神圣姿态的维度。

从这里我们可以推出，摩阇衍陀罗那陀和戈拉克那特带来了一种新"揭露"，他们断言这种揭露是他们直接自湿婆得到的。"教义传递"的神话是众所周知的，并在过去曾常被运用；他的表现是神和他的"妻子"之间的传授性对话，被一个半神存在听到，然后他就成为启示者。在摩阇衍陀罗那陀的情况中，故事是这样的：湿婆有一天在海边教给他妻子 Parvati 瑜伽教义；在上课时 Parvati 睡着了。但 Lokesvara（=观音菩萨） 309
听到了一切，因为他以一条鱼的形式藏于水中——从那时起他就有了这一名字，摩阇衍陀罗那陀。[2]文献中最早提到摩阇衍陀罗那陀是在《Kaulajnana - nimaya》之中（它的一部十一世纪的手稿被巴奇用于他的版本)。这一故事的尼泊尔版本表述得有些出入：湿婆（Bhairava）向他的妻子揭露，他的门徒 Karttikeya 曾将（"教义"）投入海中，一条鱼把它吞吃了。[3]另一个传说是湿婆被一个女人乞求给予她一个孩子，给她一种

---

〔1〕莱维，《尼泊尔》，I，347 以下。根据图奇（"印度学批评"，133 - 34 页），摩阇衍陀罗那陀是一个神秘名字，给予每一个达到某种程度的精神完满的行者：matsya，"鱼"，克什米尔学派解释为意思是"感觉"（indriya）。P·C·巴奇（《《Kaulajnana - nimaya》和摩阇衍陀罗那陀学派的一些较小文本》，6 页以下）抛弃了这种假设。根据他，摩阇衍陀罗那陀的名字指的是"渔人"的交易。但仍需解释的是，"鱼"和"渔人"的整体象征，这种象征出现在无数的文化背景中，并总是联系着一种"揭露"，或更准确的说，一种教义从湮没或"蒙蔽"状态到完全呈现状态的过渡。

〔2〕赖特，《尼泊尔历史》，140 页以下。

〔3〕《Kaulajnana - nimaya》，vv. 22 以下。

物质吃。但那女人并未吃它，并把它扔到一个粪堆。摩阇衍陀罗那陀曾以一条鱼的形状，听到湿婆教给 Parvati 教义，他于十二年后去见那女人，请她给他看那孩子。得知发生的事情后，他让她去找那粪堆。她找到一个十二岁男孩，此男孩被给予戈拉克那特名字。[1] 而实际这一名字既可以解释为来源于 ghor，"泥浆"，"脏物"，"粪便"，或是源于 ghor，"紧张"，"可怕"，尤其是运用于苦行的节制。戈拉克那特这一名字也可以意味着"众人的主"，在这种情况下意味着湿婆的一个名字。

神话清楚的表明了教义传递的顺序：湿婆，摩阇衍陀罗那陀，戈拉克那特。关于后两者之间的关系——师父和门徒——的传奇也同样是建设性的。我们被告知，摩阇衍陀罗那陀曾到过锡兰，与女王相爱并在她的宫中住下来。戈拉克那特追随着他，在宫中找到了他，并"把他召回现实"（"召回现实"的主题是我们以后要讨论的）。摩阇衍陀罗那陀抛弃了女王，带走了他的两个儿子 Parasnath 和 Nimnath。根据在尼泊尔发现的另一个传奇，摩阇衍陀罗那陀在下面的情况中屈从于诱惑。他把
310 他的身体留给门徒守卫，他的精神进入一个刚死的国王的尸体，使他复活了。（这是广为人知的进入别人身体的瑜伽魔法；圣人有时采用它，去经验感官快乐而不受污染；据说商羯罗本人曾这样做过。）过一些时间后戈拉克那特来见国王并提醒他自己的真实身份。[2]

摩阇衍陀罗那陀，他的两个儿子和戈拉克那特这一组人的

---

〔1〕莱维，I，31-52。
〔2〕布里格斯，233 页。

传奇是人们极感兴趣的。因为他们不仅表明了对两个男孩的传授的古代特征，也揭露了行者和耆那教之间的某种神秘联系。我们被告知，戈拉克那特一天生两个男孩的气并杀了他们；他“用洗衣妇的方式”来洗他们的内脏，并把他们的皮挂自一棵树上。但应摩阇衍陀罗那陀的请求，他后来使他们复活了。[1]这明显是一种传授的死亡和复活。但一些细节显然是萨满教的（洗内脏，挂皮）；他们也发现于西伯利亚的，中亚和澳大利亚的巫师的传授中。[2]因此我们可以推出，除我们已经提到的这种古代土著因素外（以后将给出更进一步的例子），戈拉克那特的派别也吸收了某种具有无可怀疑的古老性的巫师传授仪式。刚才引用的传奇可能表示戈拉克那特拥有他的导师所不知道的神秘智慧，并且后者请求他把他的儿子导入其中。无论这是怎样的，真正的传授是摩阇衍陀罗那陀本身授予的，因为只是在此后 Nimnath 和 Parasnath 才创立了今天仍然存在的两个耆那教派。[3]根据 Kanphata 瑜伽行者的传说，这两个儿子是耆那教的创始人。这种年代错误可能隐藏了耆那教 苦行者与摩阇衍陀罗那陀和戈拉克那特的神秘教义之间的某种关系。支持这一点的还有其它证据；在 Paidhoni（Pae Dhuni）附近的耆那教神庙中，有一尊饰有宝石的戈拉克那特的神像，[4]而 Nimnathis 和 Parasnathis，虽然他们自称是戈拉克那特的追随者，行 311
为却象耆那教徒一样（他们在嘴上戴一布条，以免杀死看不见

〔1〕 同上，72页；达斯古普塔，244页。

〔2〕 以利亚德，《萨满教》，48页以下，55页以下。

〔3〕 布里格斯，72页。

〔4〕 同上，72页，注1。

的微生物)。

萨满教徒的魔法和对不死的追求

围绕着戈拉克那特形成的传说，不仅证明了他的魔力在大众心理上留下的强烈印象，也证明了某些萨满教因素，这些因素确证了由行者的出现而发起的神话和象征的古老性。广为人知的尼泊尔大旱[1]的故事有几个版本流传给我们。戈拉克那特在一次访问中没有受到应有的尊敬，就把云朵（或是管理它们的 Nagas）收进一个包里，坐在包上，并一直在那里呆了十二年，进入冥想之中，国王请求住在名为 Kapotal 的山上（Kamarupa 附近）的观音菩萨（= 摩阇衍陀罗那陀），拯救国家，于是圣人来到尼泊尔；看到他的古鲁出现，戈拉克那特就从包上站起，云朵逸出，雨开始落下。这次帮助以后，摩阇衍陀罗那陀就成为尼泊尔的保护神。我们顺便提一下，这一传奇明确指向一个历史事实："摩阇衍陀罗那陀"是从 Kamarupa（= 阿萨姆）把密教，更准确的说是行者和纳特的新"揭露"，带到尼泊尔来的。一些出入之处使我们可能看到某些其它东西：据说戈拉克那特把云收起来是因为他想与摩阇衍陀罗那陀进行一次对话；后者在 Kapotal 陷入冥想，但戈拉克那特知道他将为慈悲心打动并来到尼泊尔，拯救这个国家于大旱之中。这可能向我们表明，戈拉克那特想迫使他的导师揭露徒弟尚未学到的

[1] 莱维，I，352 页以下；H·A·Oldfield，《Sketches from Nipal》，II，325 页以下；布里格斯，196 页以下。

东西。

唤雨是巫师和魔法家普遍有的一种法力。其它传奇使行者 312
传奇的萨满教特征甚至更为明确。戈拉克那特有一天让他的身体“睡在他的席子上”（即，他处于一种萨满教的恍惚而非三昧），并下降到蛇神的地下世界去取一种魔香，这种魔香能使他挽救一个妇女 Vachal 的生命。[1] 这是一种典型的萨满教式下降到地狱（所有的因素都出现了：入定的恍惚，地下之旅，尤其目的是挽救一个人的生命）。象巫师一样，戈拉克那特把自己变成一个苍蝇，一个青蛙以及甚至是铁。[2]《Dabistan》[3] 讲述了与一个遁世者的一次战斗，在这次战斗中戈拉克那特把自己变成一个癞蛤蟆，这很奇怪的使人联想到巫师们以动物的形式进行的战斗。他把一口井里的水变为金子而后又变为水晶。[4] 他把他的手伸出数百里远以打断一个瑜伽行者的冥想并阻止他毁灭信德的土地。[5] 他使许多人复活。他用马粪创造人，而后七次把他们烧成灰又使他们复活。[6] 在孟加拉诗《Gopi - candrer Pamcali》之中，当戈拉克那特教导公主 Mayanamati 时，他使一个种子在几个小时内长成一棵香蕉树（这就是人们所谓的“芒果戏”）。在同一次传授中，戈拉克那特用仅仅

〔1〕布里格斯，188 页。
〔2〕同上，187 页。
〔3〕Shea 和 Troyer 编辑，II，140。
〔4〕布里格斯，186 页。
〔5〕同上，193 页。
〔6〕同上，190 页。

一粒米使25000瑜伽行者和信徒吃饱。[1]

他的门徒也有同样的魔力。纳特在空中飞行；Mayanamati和Hadi行者仅凭念诵咒语就能制造奇迹。Hadi行者以日月为耳环，[2]因陀罗亲自为他打扇，Laksmi为他准备食物；他用手摸天，他的双脚达到地狱，他身上的毛发象树木，诸如此类。(我们可以注意到所有这些壮举的宏观人象征，这种象征
313 表明经验的宇宙结构。)[3]一次Hadi行者对一个扫帚念诵了一个咒语，立刻就有无数扫帚自天而降并打扫了市场。他在一块破布上打了十二个结并把它扔到一条河里，河水就立即干掉。当他在皇家花园以冥想的姿势坐下时，椰子就在他面前落下；Hadi行者喝它的汁液，吃它们的果肉，随后果子又回到它们在树上的位置。他交换了女王Aduna和Paduna的人头，把一个人劈成两半又立即使他复活，诸如此类。本地语文献中充满了这一种魔法壮举。[4]

这些奇迹许多属于普遍的魔法传统，但它们有些则无疑具有萨满教的结构并且以后将是我们要注意的。目前，我们要强调的是围绕着戈拉克那特和其它纳特和行者所获得的不死而繁荣的神话。孟加拉诗《Goraksa Vijaya》描述摩阇衍陀罗那陀的“被监禁”的著名轶事如下。听到他的导师被Kadali国的女人监禁，戈拉克那特下降到阎摩的领地。看到他后，阎摩从自己

---

〔1〕达斯古普塔，245页。

〔2〕但我们不应忘记这种表述的象征意义；见上文，253页。

〔3〕见上文，102页。

〔4〕见达斯古普塔，247页以下，引用《Gopi-candrer Gan》，《Gopi-candrer Sannyas》，等等。

的宝座上下来，向他致敬，问他是什么把他领到死者的国度来的，戈拉克那特粗暴的回答他，提醒他，他没有权利干涉行者的事务，并威胁他要毁灭他的王国；事实上，他刚开始低诵咒语 humkara，城市就开始整个的摇晃。惶恐之下，阎摩答应出示给大师生死簿；戈拉克那特仔细翻阅，找到有他的古鲁命运的一页，就把他的名字从死者的名单中划掉。[1]

我们可以注意，这种降到地狱挽救一个亲爱的人的灵魂具有萨满教特征；同样的行动也发现于其它的口头文学中（中亚，波利尼西亚，北美）。但《Goraksa Vijaya》讲述的故事对 314
我们有更进一步的价值。它揭露了死亡和不死的瑜伽象征。一听到他的古鲁是 Kadali 的女人的囚犯，戈拉克那特就明白摩阇衍陀罗那陀注定要死掉；这就是为什么他下降到地狱，阅读他导师的命运，而且直到他改掉它之前不肯走。然后他到 Kadali 去见摩阇衍陀罗那陀，使自己以一个舞女的形式出现，并开始舞蹈，同时唱谜语似的歌曲。逐渐的，摩阇衍陀罗那陀记起了自己的真正身份，他明白了"肉体之路"走向死亡，他的"遗忘"，从根本上说，是对他的真正的不死本性的遗忘，"Kadali 的魅力"是世俗生活的幻觉。戈拉克那特鼓励他继续走瑜伽之路并通过 kaya - sadhana 使他的身体"完满"。[2] 事实上，我们知道，这种通过炼金术和赫特瑜伽而得到的"完满"，意味着绝对控制身体和心灵，这种控制是一个"女人的囚犯"所不能得到的。

---

〔1〕达斯古普塔，254 - 55 页。

〔2〕同上，256 页。

不死的获得是围绕着戈拉克那特和他的门徒发展起来的文学喜好的主题之一。有趣的是，回想一下《Goraksa Vijaya》以突伽问湿婆的问题开始："我的主，为什么你是不死的，而我是会死的？主啊，教给我真理，以便我也能长久不死。"[1] 现在，不是别人，正是突伽带来了几乎使摩阇衍陀罗那陀失去他的不死的"遗忘"，她把"遗忘"的魔法施在他的身上，正如戈拉克那特以后向他的导师解释的那样，这一恶令象征着"自然"（= Durga）加诸于人类身上的无知的永恒诅咒。[2]

围绕着 Gorakhnath 的门徒王后 Mayanamati，她的丈夫 Manik - candra，以及她的儿子 Gopi - candra——Mayanamati 试图传授他以使他不死，形成了一整个史诗组。与死亡的斗争构成了史
315 诗的中心主题。由于她的神秘天赋，Mayanamati 认识到她的丈夫注定要死亡，于是她表示教给他大智慧（瑜伽的秘密），以便他能取消阎摩的法令。但国王拒绝了。当阎摩的信使来到宫殿要带走他的丈夫的灵魂时，Mayanamati 低诵咒语，用魔法使自己变为女神 Kali，并用她的长剑击败了信使。它们的一个头领 Goda - yama 去向湿婆请教。利用 Mayana 不在的机会——她到河边汲水，Goda - yama "抽取"了国王的生命并变为蜜蜂飞走。但 Mayanamati 天赋的瑜伽慧眼不让任何事情躲过她，她追着他到了地狱，她抓住他，并用铁钩打他。发生许多故事之后，Goda - yama 成功逃脱，而 Mayana 又一次追他，不断变化形状：Goda - yama 藏身于一堆稻草下，她就变为一条蛇；他

〔1〕见上文，270 页。

〔2〕《Goraksa Vijaya》，达斯古普塔引用，256 页。

变成一只老鼠，她就是一只猫；他变成一只鸽子，她就是一只老鹰，直到最后她成功的取回她丈夫的灵魂。与广泛流传的传说主题（“魔法的追求”）一样，这些传奇采用的无疑是巫师的主题——下降到地狱，死亡的魔鬼对灵魂的偷窃，它由巫师取回，诸如此类。

同一史诗组的其它诗描述的是 Mayanamati 的传授。Gorakhnath 在她仍只是一个孩子时看到了她，Gorakhnath 被一个如此美丽纯洁的女孩子会象其它人一样注定死亡的思想触动了，于是他指引她进入瑜伽，这就使她不死。在传授仪式后，他宣称：“死亡已亲自给了一个书面约定（不把他的手伸向 Mayana)”；[1] 他强调她不能死于火，水，或一件武器造成的伤口，等等。而事实上，当 Mayanamati 为她死去的丈夫举行 sati 并登到火葬用的柴堆上时，火不能碰到她。另一次，她自己的儿子 Gopi - candra 被他的一个妻子挑唆，对她使用了可怕的刑罚，但没有一点作用。我们可以注意，所有这些折磨都有传授的特征。尤其是巫师传授的特征。Mayanamati 被投入火 316
中，但她的衣服甚至没有被烟弄脏；她被绑在一条带子中扔进河里，但恒河女神用她的手臂接受了他，好象她是个孩子；她走过一座由头发制造的桥，在剃须刀刃上行走；她在一锅沸油中被煮了七天七夜；她在一条用一粒麦子的皮制造的船上渡过每一条河流，诸如此类。[2] 她亲身向她的儿子断言：“通过神

〔1〕达斯古普塔翻译，259 页，注 1。

〔2〕《Gopi - candrer Pamcali，Govin - candra - gita，Gopi - candrer Gan》，达斯古普塔概述，259 页以下。

秘知识的修习，一个人变得不死（并且生命的过程会放缓，从她向死亡的自然流动走向不死）。正如潮汐——波浪的水流向后流动。由于戈拉克那特的恩惠，我是无死亡的；我能在空中停留整整十四年，在水中整整十三年，在火中十二年。当创造下降并最终瓦解，大地也不存在而且只剩下覆盖一切的水，日月永远落下且整个宇宙被毁灭——我将永远漂流——我不会有死。"[1] 到这一时期，只有最大的神——一个梵天，一个那罗延天——曾敢于如此断然宣称他们是通过宇宙轮回长期不可毁灭的。我们感到，在这些组诗中找到其表述的对不死的渴望是何等强烈，我们也懂得了他们在印度社会的所有层次上的非同寻常的回响。

另一个戈拉克那特门徒，Hadi 行者——他的一些苦行成就我们已经提到过——也以一个死亡的征服者而知名。在遇到了阎摩及其一个仆人后，他一气之下揍了他们八个小时。Mayana 为他的儿子选择的古鲁正是 Hadi 行者。她非常清楚，一旦 Gopi - candra 被传授，她就没有了儿子。她哀痛那时世界上没有一个人会称她"母亲"——但使她的孩子不死的欲望比母爱更强烈，于是她尽一切努力去劝他抛弃他的妻子们并追求
317 传授。当 Gopi - candra 与 Hadi 行者一起向森林中进发时，（这种被隔绝在森林中是一个突出的主题）。他不能跟上他的导师的脚步而有些落后。阎摩的信使利用了这个机会"抽取他的生命"（一个萨满教的主题），然后躲到地狱中，返回身找他时，Hadi 行者发现了年轻国王的无生命身体；狂怒之下，他命令

---

[1] 《Govinda - candra - gita》，达斯古普塔翻译，260 页（有修正）。

从林中的全部老虎守护在尸体周围，下到地狱打败了阎摩及其全部仆人，直至他夺回 Gopi - candra 的灵魂。[1]

所有这些追求不死的生动探险，这些戏剧般的下降到地狱与死神战斗并夺回被他的信使偷去的灵魂，这些对人的堕落状态和会死性的胜利，激发了诗人的想象，安慰了大众的向往；在这里同别处一样，这些传授主题构成了被文盲听众热爱的伟大的文学主题。瑜伽神话和传说最后哺育了印度所有本地语文学。它们的巨大成功再一次向我们指出，印度思想在那一个方向上定位了瑜伽；那是征服死亡的，获得“神奇法力”的，甚至在此生中享受绝对自由的无与伦比的方法。尽管有魔法成就的干扰——这总是对大众精神起了一种诱惑的作用——正如在传说中和文学中描述的那样，死亡征服者的典范形象，对应着生前解脱者的典范形象，“活着解脱”的人的典范形象，所有瑜伽派别的最高目标。

确实，围绕着戈拉克那特和其它行者形成的传说和神话，只能给予使得不死的获得成为可能的观念和技术很少的空间。然而，特别是在《Goraksa Vijaya》中出现的很少提及，却是足够明白的，于是我们懂得所运用的方法是密教，赫特瑜伽和炼金术的。一部短论著《Yoga - vija》告诉我们，有两种身体，“不成熟的”（apakva）和“成熟的”（pakva），并且这第二种身体是通过实践瑜伽得到的（因此被称为 yoga - deha，“瑜伽 318
体”）。[2] 那么，在这里我们有突出的炼金术主题——“不成

[1] 《Gopi - candrer Gan》，达斯古普塔引用，260 - 61 页。

[2] 见达斯古普塔引用的文本，253 页，注 1。

熟的"（不完满）和"成熟的"（完满，"自由"）金属。不死只不过是湿婆的状态；这就说明了为什么摩阇衍陀罗那陀，戈拉克那特和其它的行者被"认同"为湿婆。我们已看到，神性状态由这样的人得到，他在自己体内实现两个极性要素，即湿婆和萨可提的结合。纳特和行者的派别运用了一种众所周知的瑜伽——密教技术：ulta sadhana 或 ujana sadhana，"倒退"的过程或"逆流而动"——即，人的行为的彻底倒转，从"呼吸行为"（被调息所代替）到"性行为"（被"还精"的技术废止）。换句话说，我们在这里又一次发现了最根本的密教瑜伽戒律，虽然炼金家和赫特瑜伽的主题被极力强调。学派的至上理想是自由，完全健康（ajara）和不死（amara）——如果我们记得戈拉克那特被当作赫特瑜伽的"发明者"，这就是完全可以理解的。自然，所有这些技术细节，虽然记载于文献文本中，却退到后面去了；正是瑜伽的结果激发了一种充斥着绝对自由和不死的神秘形象的"大众"。没有比这些传说和本地语文献中更好的地方，能使我们看到瑜伽在全印度的精神系统中所起的真正作用。

瑜伽和萨满教

我们已不只一次在行者的神话和传说中发现"萨满教"的特征。我们现在必须更系统的确定萨满教和瑜伽的关系。在开始，我们要提到，后期佛教以它的喇嘛教形式，显著的影响了北亚和西伯利亚的萨满教；换句话说，今天在满州，通古斯，
319 Buriat 和其它的萨满教巫师中发现的象征，观念和技术曾被佛

教因素修改过——归根结底，是被印度魔法。而且，这只是一个更一般现象的一个例子。印度文化，特别是印度的魔法——宗教灵性，向各个方向散射。在东南亚和大洋州看到强烈的印度影响。另一个方面，类似的影响，特别是反常的密教魔法，影响了印度本身的一些土著民族，比如，Bhaigas 和 Santals。从所有这些我们可以推出，密教的综合在运用了大量前雅利安的土著灵性的同时，蔓延远远超出印度边界，通过西藏和蒙古，扩展到亚洲的最北端，而通过印度群岛，甚至进入了南海。但这是一个相对近期的文化现象，它的起始与密教的飞跃同时（我们纪元的六至七世纪）。如果我们记得，密教综合，尤其是它的“大众”因素（仪式魔法，mantrayana，等等），曾运用了相当数量的土著因素，有一个结论就不可避免了。正是一个强烈的亚洲化的印度把它的信息带到如此之远的；并非吠陀或婆罗门的印度。换句话说，亚洲和大洋州被一个已经大量的吸收和同化了它自己的土著灵性的印度的文化所丰富。

然而，说了这句话并不是就解决了萨满教和瑜伽之间关系的问题；因为如果说印度影响（通过喇嘛教）改变了北亚和南方（马来西亚，等等）的各种萨满教，它却并未创造萨满教现象本身。因为有无数萨满教从未被印度的魔法——宗教因素接触到（北部和南部美洲，非洲，澳大利亚）。为更准确的确定问题的要素。我们重申，萨满教本身不应被混同于几乎在世界各地和各种文化层次上都得到证实的“魔法”思想和实践的总体。也有不包含任何萨满教因素的非常重要的“魔法”体系：例如农业魔法——其仪式和习惯与土壤的肥沃和丰收相联系。320
在印度，这种仪式和信仰是非常古老，流传非常广泛的；我们

已经偶尔谈到它们与这种或那种瑜伽形式的结合，我们还要讨论这个问题。但我们必须强调，所有这些魔法——宗教体系决非萨满教的。在构成且是萨满教特有的因素之中，我们必须考虑为首要的是：（1）一种包括候选人象征性肢解，死亡和复活的传授，其中包含他的下降到地狱和升到天上；（2）巫师以他的治疗者和招魂者的身份进行入定之旅的能力（他去寻找被鬼怪偷走的病人的灵魂，抓获它并把它还回身体；他把死人的灵魂引导到地狱，诸如此类）；（3）"对火的掌握"（巫师触摸炽热发红的铁，在燃煤上行走，等等，而不受伤）；（4）巫师变为动物形状（他象鸟一样飞）和使自己隐身的能力。

这种萨满教体系是非常古老的；它整体或部分的发现于澳大利亚人中，北部和南部美洲的古代民族中，在极地地区，等等。萨满教的本质和确定因素是入定——巫师是一个神圣事物的专家，能够抛开他的身体和"在精神中"（在恍惚中）进行宇宙之旅。被精神"占有"，虽然在许多萨满教中都有记载，看来却并不曾是一个首要的和实质的因素。更恰当的说，它意味着一种堕落现象；因为巫师的至上目的是抛弃他的身体并上升到天上或下降到地狱——而非让自己被自己的辅助神，被鬼怪，被死人的灵魂"占有"；巫师的理想是控制这些精神，而非让自己被它们"占据"。[1]

321 如果我们抛开印度施加于亚洲和西伯利亚的萨满教的最近的影响（密教和喇嘛教因素），我们的问题就还原为两个分开

〔1〕被一个 gandharva "占有"，以及甚至通过中介交流的精神技术，已经在《大林间奥义书》（III，7，1）中得到证实，但这里没有"萨满教的"东西。

的问题：（1）一方面，我们必须确定在印度被认为是属于萨满教本身的印度——欧洲和前雅利安因素；（2）这件事作完后，我们必须在这些因素中分开那些显示出与瑜伽技术的某些类似性的因素。我们在别处研究过印度的萨满教体系。[1] 我们这里就不再重复那里收集的资料，至于更多的东西，我们已经在前面几章中有机会引用一些特有的现象（例如，通过 tapas 获得的“魔法热力”，上升的仪式和神话，魔法飞行，进入地狱），[2] 我们也可能引用了在吠陀时代的印度得到证明的其他萨满教因素——例如，祭司或魔法家对病人灵魂的重构。[3]

那么，我们把我们的研究限于在这种或那种瑜伽技术或托钵僧悉提中有一个对应物的萨满教象征和实践。只有在确定这一系列比较后，我们才能够探讨萨满教和瑜伽之间的结构联系的问题。由于最流行的托钵僧奇迹是所谓的“绳戏”，而且由于它已长期以来被当作瑜伽法力的典型，我们以它作为我们研究的出发点。

当佛陀觉悟之后，第一次访问他的母城迦毗罗时，他展示了一些“神奇成就”。为使他的亲戚确信他的精神法力并使他们为转变作好准备，他升到空中，把他的身体切成碎块，让他的四肢和他的头落在地上，然后在观众们惊奇的目光中把它们重新合到一起。甚至马鸣 也描述了这一奇迹，[4] 但它是印度魔法传统的如此重要的一部分，以致于它成了托钵僧主义的典

〔1〕见《萨满教》，362页以下。

〔2〕见106夜，等等。

〔3〕见《萨满教》，372页以下。

〔4〕《佛行经》，XIX，，12－13。

322 范奇迹。著名的托钵僧绳戏制造了一条升入极高天空的绳子的假象；大师让一个年轻徒弟爬绳直至消失；托钵僧然后把他的刀子扔向空中——于是年轻人的四肢一个接一个落到地上。

绳戏在印度有很长的历史，但它也发现于远到中国，爪哇，古代墨西哥和中世纪欧洲等地方。摩多哥旅行家 Ibn Batutah 在十四世纪在中国观察过它，Melton 于七世纪在巴达维亚看到过它，而 Sahagun 用几乎相同的语言在墨西哥记录了它。[1] 这里是 Ibn Batutah 的叙述："他拿起一个木球，其上有几个洞，在其中有长绳穿过，抓住其中一条，把它甩向空中。他甩的极高以致于我们都看不到它了。现在在那术士的手只剩下一点绳头，他要求一个帮助他的男孩抓住它并向上攀登。他照做了，沿着绳子爬，结果我们也看不见他了！术士于是叫了他三次，但得不到回答，他似乎是勃然大怒地抓起一把刀子，抓住绳子，结果也消失了！慢慢的，他扔下男孩的一只手，然后是一只脚，然后是另一只手，然后是另一只脚，然后是躯干而最后是头。然后他自己下来，大喘粗气，他衣服上全是血……埃米尔给了［他］一些命令……于是我们的朋友拿起孩子的四肢，按它们的位置放在一起，然后踢一脚，这时，说变就变！那男孩，站了起来站在我们面前！这整个让我惊奇万分。" Ibn Batutah 按着回忆，在印度看到一个类似表演后，他是如何同样的惊奇。[2] 至于欧洲，至少从十三世纪起，有许多文本

---

〔1〕 以利亚德，《萨满教》，379 页以下。

〔2〕 《Ibn Batutah 的旅行》，C·F·Defremery 和 B·R·Sanguinetti 编译，IV，291－92。（上文给出的翻译是孔兹《佛教》中引用的，174 页），关于这些托钵僧奇迹的书目，见附注 VIII，5。

提到了由巫师和魔法家表演的类似奇迹，这些巫师和魔法家也有飞行和使自己隐身的能力，象萨满教巫师和瑜伽行者一 323
样。[1]

在这一“奇迹”中，我们能辨别出两种独立的萨满教因素(1) 肢解（传授仪式）和 (2) 升到天上。目前，我们要分析第一个。我们知道，在他们的“传授梦”中，未来的萨满教巫师看到，他们自己被扮演传授师父角色的“精神”或“妖怪肢解”；他们的头被砍下，他们的身体被劈成块，他们的骨头被剔除，诸如此类——接着，在所有这些之后，“妖怪”重新安置骨头并用新肉把它们覆盖。[2] 简言之，我们在这里面对的是具有传授结构的入定经验，象征性死亡之后是候选人器官的更新和他的复活。我们最好想一下，类似的景象和经验也发现于澳大利亚人，爱斯基摩人以及北部和南部美洲和非洲的部落中。[3] 因此我们见到的是一种极为古老的传授技术。

事实上，如果说绳戏显出这种萨满教传授图式的某些演示因素，从结构的观点来看，有些印度——西藏的仪式则更为接近这一点。罗伯特·布莱希斯泰纳这样描述了 tcheod（gtchod），

---

〔1〕 见A·雅各比汇总的例子，“Zum Zerstuckelung und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire”（《Archiv fur Religionswissenschaft》，XVII【1914】，455－75），466 页以下。仍然难以确定，欧洲术士的绳戏是由于东方魔法的影响还是源于本地古老的萨满教技术。一方面，绳戏在墨西哥得到证实，另一方面，魔法师的传授的肢解也出现在澳大利亚，印度尼西亚和南美，这一事实使我们相信，我们在欧洲有一种地方的，前印欧魔法技术的存在。

〔2〕 见以利亚德，《萨满教》中的资料，47 页以下，带有对所有这种象征的评注。

〔3〕 见同上，55 页以下。

即一种要求献出一个人自己的血肉让妖怪吞食的喜马拉雅和西藏的密教仪式："听到人骷髅做的鼓和虎骨号角的声音，舞蹈
324 开始，精神被邀请前来赴宴。冥想的力量唤来挥舞一把无鞘剑的女神；她在牺牲者的头部跳跃，砍下他的头，并把他切成块；接着妖怪和野兽冲向仍在抖动的肉块，吃肉，饮血。所念诵的语言提到某个《Jatakas》，这个《Jatakas》讲述了佛陀在他前生是如何把他自己给予饥饿的野兽和吃人的妖怪。"[1]

类似的传授仪式也发现于别处——例如，在澳大利亚或北美的一些部落中。在 tcheod 的情况中，我们看到的是萨满教传授的一种神秘定位。它的"邪恶面"更多是表面的，而不是真实的；作为一种对死亡和复活的经验，它象它那一类的所有的经验一样，是"可怕的"。印度——西藏密教甚至更极端的精神化"死于妖怪之手"的传授图式。我们引证一些密教冥想，这种冥想的目标是剥除身体的肉以使瑜伽行者能够冥想他自己的骷髅。他被指示着去想象自己的身体是一具尸体，他自己的理智是一位手握一把刀子和一个骷髅的发怒女神。"想象她把脑袋从尸体上切下。并把身体切成块，把它们扔到骷髅里，作为给神灵的奉献品。"另一种训练要求把自己看作"一个光芒四射的巨大白色骷髅，从那里发出火焰来，非常庞大以致于它们充满了宇宙的虚空。而第三种冥想要求瑜伽行者沉思自己变成了愤怒的 Dakini，在自己的身上剥下皮肤。文本继续道："想象你是……你从你身上剥下皮，把它伸展使它能覆盖第三

[1] 《L' Eglse jaune》（《Die gelbe Kirche》的法文译本），194－95 页。关于 gtchod，也见亚历山大·David－Neel，《西藏的神秘主义和魔法》，126 页以下。

——空无的宇宙，在它的上面堆起你的头骨和肉。接着，当邪恶的精神正在享用筵席时，想象愤怒的 Dakini 抓起了皮并把它卷起来……用刀把它切下，把它和它装的东西剁碎成一团骨肉浆，那是许多思想中产生的许多野兽的食物。"[1] 325

一些印度瑜伽行者在墓地中可能就是在从事这种类型的冥想。[2] 事实上，这是北极区萨满教特有的精神训练。Knud Rasmussen 问爱斯基摩萨满教巫师关于他们想象他们自己是骷髅的能力，回答的相当含糊，因为这件事是一个重大秘密。Rasmussen 写道："虽然没有巫师能向自己解释，他怎样和为什么能用他的脑子从超自然吸取的力量，就象仅用思想一样，剥去身体的肉和血，以至于除它的骨头外，没有东西剩留……用巫师们的神圣语言来说，通过这样看到自己赤裸，彻底摆脱了可灭和易逝的肉和血，在他死后，他通过他身体能最长时间的抵抗太阳，风和天气作用的那一部分，把自己祭献给他的伟大任务。"[3]

这种把巫师的身体还原为一个骷髅，以及他把自己看作一个骷髅的能力，意味着超越世俗人类处境——即，传授或解救。我们知道，西伯利亚巫师的仪式习惯常是试图模仿一具骷髅。[4] 事实上，同样的象征在西藏和西马拉雅地区有大量记载。根据一个传奇，Padmasambhava 登上他的房顶并跳了一段

---

〔1〕 W·Y·伊凡斯·温茨，《西藏瑜伽》中喇嘛 Kazi Dawa - Samdup 的表演，311 - 12 页，330 - 331 页。

〔2〕 见上文，296 页。

〔3〕 《Iglulik 爱斯基摩人的知识文化》，W·Worster 翻译，114 页。

〔4〕 以利亚德，《萨满教》，151 页以下。

神秘舞蹈，只戴了“七个骨饰”。人的骷髅和股骨在密教和喇嘛教仪式中所起的作用无论如何都是众所周知的。骷髅的舞蹈在名为 tchams 的戏剧中有一种特殊的重要性。这种戏剧使观念熟悉在 bardo 状态中——即，在死亡和转生之间的中介状态
326 中——出现的可怕形象。从这种观点来看，骷髅的舞蹈必须被当作一种传授，因为他揭示了某种死后的经验。[1]

上升到天上，神秘飞行

至于我们在绳戏中辨别出的第二种“萨满教”因素——即，“上升到天上”——它构成了一个更复杂的问题。因为经过祭柱（yupa）上升的仪式存在于吠陀印度，远离任何萨满教体系；通过这种仪式，“层面的破裂”得以实现。然而，在印度仪式和萨满教树的上升之间，有着令人惊讶的结构相似性。我们知道后者象征着宇宙树。[2] 萨满教的树有七，九或十六级，每级象征一重天，攀登它等同于上宇宙树或柱子。而印度牺牲者也沿着被类比为宇宙柱的 yupa 升到天上。[3] 同样的象征也出现在佛陀诞生的传奇中；他出生后，立刻就走了七步，触摸世界的顶点，[4] 正如阿尔泰巫师在仪式的桦树上攀登七

---

〔1〕《萨满教》，383 页以下。

〔2〕《梨俱吠陀》，III，8，3；《百道梵书》，III，6，4，13；III，7，1，14，等等。

〔3〕《泰迪黎耶本集》，VI，6，4，2，等等。

〔4〕《中部经典》，III，123。

或九级以达到最高天。[1]不用说，在这里，萨满教和吠陀上升到天上这种古老的宇宙学图式被印度千年的形而上学思辩所丰富。佛陀的目标再不是"神的世界"和吠陀的"不死"：那是超越人类处境。

《中部经典》提到的七重天的概念，在婆罗门教中已存在，也可能表示着巴比伦宇宙学的影响——这种宇宙学也（虽然是间接的）在阿尔泰和西伯利亚的宇宙学概念上留下了他们的印记。但佛教也知道一种有九重天的宇宙图式，虽然它们被 327
深刻的"内在化"了，因为前八重天对应着冥想的几个阶段，而第九重天象征着涅槃。这些天每一重都有佛教众神的某个神的投影，这个神同时又表征着瑜伽冥想的特定阶段。[2]的确，我们知道，在阿尔泰人中，七或九重天居住着不同的神性人物，巫师在他的上升中要遇到这种人物并与之交谈；在第九重天他发现自己见到了至上存在 Bai Ulgan。当然，在佛教中这不再是一个象征性的上升到天堂的问题，而是冥想程度的问题，同时，也是走向最解脱的"级别的问题"。

婆罗门教的牺牲者通过仪式性攀登一个梯子而登天；佛通过象征性穿越七重天而超越宇宙；佛教的瑜伽行者通过冥想，实现了一种具有纯粹精神本质的上升。从类型上说，所有这些活动分有着相同的结构，每一个在它自己的层面上都标志着一种超越世俗世界并达到神的世界或存在或绝对的特殊方式。在

[1] 见以利亚德，《萨满教》，235页以下，362页以下。

[2] 见W·鲁本，《萨满教在古代印度》（《Acta Orientalia》，XVII【1939】，164－205），169页；以利亚德，《萨满教》，365页。

它们和萨满教上升到天上的经验之间的一个重大区别是后者的强烈性；我们已经说过，萨满教经验包括入定和恍惚。但我们想想《梨俱吠陀》中的牟尼，他“在入定的陶醉中”，爬上了“风的车子”，等等。[1] 用别的话说，吠陀印度也有他的入定，其经验可类比萨满教的入定。然而——而且必须立即这样说——瑜伽的冥想方法和导致“萨满教”入定的技术之间的差别太过重大，不允许我们以任何形式结合它们。在我们比较研究的末尾我们将讨论这些差别。

入定升天的象征是普遍流传的魔法飞行象征的一个亚种，
328 严格的说，这种魔法飞行虽然记载于所有的萨满教和原始魔法中，却超出了萨满教的范围。在这里我们不必重复我们在别处提供的文献和评注。[2] 但圣人，瑜伽行者和魔法家能飞行的思想却在印度到处都可见到。因为升到空中，象鸟一样飞行，一刹那越过极远距离和隐身都在佛教和印度教赋予阿罗汉和魔法家的魔力之中。神湖 Anavatapta 只有那些拥有超自然的飞行法力的人才能达到；佛陀和佛教圣人一眨眼工夫就到了那里，正如在印度教的传奇中，圣人在空中飞行到名为 Svetadvipa 的神圣且神秘的北方陆地。当然，这些是“净土”，位于一个神秘空间，这个空间是极乐的，同时也具有一种“内在空间”的本质，只有入门者才能达到。Anavatapta，Svetadvipa 或其他的佛教天堂只是众多存在形态，通过瑜伽，苦行或沉思能够达到。但我们必须强调，在这种经验的表述和充斥着萨满教的上

[1] 见上文，102 页。

[2] 《萨满教》，365 页以下，415 页以下。

升和飞行的古老象征之间具有同一性。

佛教文本谈到四种转化的魔力（gamana），第一个就是象鸟一样飞行的能力。[1]在他的瑜伽行者能够得到的悉提名单中，波颠阇利提到了在空中飞行的法力（loghiman）。[2]在《摩诃婆罗多》中，圣人Narada总是运用“瑜伽法力”飞到空中并到达须弥山的顶点（“世界中心”），他从那里看到了遥远的奶海中的Svetadvipa。[3]因为“有这样一个（瑜伽）体，瑜伽行者想去那里就去那里。”[4]但《摩诃婆罗多》中记载的另一个传统已区分了真正的神秘上升——它不能说总是“具体 329
的”——和魔法飞行，这种魔法飞行只是一种幻象：“我们也能飞到天上并以不同形式呈现自身，但却是通过幻象”（mayaya）。[5]

我们看到，瑜伽和其他印度冥想技术在何种方向上发挥了属于一种古老精神遗产的入定经验和魔法技能。无论这怎么样，魔法飞行的秘密也是印度炼金术所知道的。而同样的奇迹在佛教阿罗汉中是如此平常，以至于arahant造出了僧伽罗语动词rahatve，即“隐身”，“瞬间从一点到另一点”。[6]仙女魔法师Dakinis，在某些密教派别中占有重要地位，在蒙古语中

〔1〕见《清净道论》，C·A·F·里斯·戴维斯编辑，396页。关于gamana，见西古德·林德奎斯特，《Siddhi und Abhinna》，58页以下。

〔2〕《瑜伽经》，III，45；见《Gheranda Samhita》，III，78。关于史诗中的类似传统，见霍普金斯，“瑜伽技术”，337页，361页。

〔3〕《摩诃婆罗多》，XII，335，2以下。

〔4〕同上，XII，317，6。

〔5〕同上，V，160，55以下。

〔6〕A·M·Hocart，“空中飞行”（《Indian Anquary》，LII【1923】，80－82），80页。

被称为“空中行走的人”，在西藏语中是“到天上的人”。[1]在一架梯子或一条绳子的帮助下的魔法飞行和升天，在西藏也是经常的主题，在那里，他们并不必然是自印度借用，还可以说因为他们是记载于 Bon - po 传统或源于它们的传统中。另外，在 Lolos，Mossos 和中国人的魔法信仰和传说中，同样的主题占有相当的地位；并且它们也出现在原始世界的几乎所有地方。

上天和魔法飞行带有一种极为复杂的象征，尤其是与人的灵魂和理智有关。“飞行”有时代表理智，对隐秘事物或形而上学真理的理解。理智［manas］是最迅疾的鸟，“《梨俱吠陀说》（VI，9，5）。而《Pancavimsa Purana》（XIV，1，13）声称：“理解的人有翅膀。”我们知道，在许多民族中，灵魂被想像为一只鸟。魔法飞行具有一种“脱离身体”的价值——它把入定，灵魂的解脱解释为有弹性的语词。但是，虽然人类的大多
330 数只是在死亡的时刻，在他们抛弃他们的身体并飞到空中时，才变为鸟，各种各样的巫师，魔法师和入定者却在这个世界中随意多次的实现“出现于身体之外”。这种鸟——灵魂的神话以胚胎的形式包含了一整套人的精神自主和自由的形而上学。

我们再引用一个广为人知的传说奇迹，“芒果戏”。瑜伽行者把一个芒果子放到地里，不一会儿，树就在观众们惊讶的双眼前长了出来。根据记载于《Dhammapada》[2]的评注中的一

---

〔1〕见 P·J·van Durme，“喇嘛教笔记”，（《中国和佛教的结合》，I【1932】，263 - 319），347 页，注 2。

〔2〕《Dhammanada - atthakatha》，III，199。

种佛教传统，佛陀在国王 Pasenadi 的花园中表演了一个完全相同的奇迹，国王的花工 Ganda 给了佛陀一个芒果，觉悟者告诉他埋掉种子；然后他在那个放种子的洞上洗了他的手，一会儿一个五十库比特高的芒果树就冒出来了，立刻就结了花果。事实上，类似的成就也在北美的萨满教人群中得到证明；例如，Pueblos 认为他们的巫师能够使一粒麦子在观众的眼前发芽并成长。[1]

“魔热”，“内光”

我们要转向另一个萨满教技术群体，“火的掌握”和“魔法热力”。巫师和魔法师到处都被认为是火的主人。他们吞下燃烧的煤块，他们触摸红热的铁，他们在火焰上行走。西伯利亚的巫师在他们的降神会过程中，“把他们自己加热”到这样的程度，以致于他们用刀子刺他们的身体也不会受伤，用剑刺穿他们自己，吞下燃屑，诸如此类。事实上，许多瑜伽行者——苦行僧演示类似的技艺。瑜伽行者和巫师之间的相似性在“魔热”的情况中更为明显。萨满教特有的一种传授考验明确包括着抵抗极度寒冷的能力。这样，在满族人之中，在冬天的冰上挖九个洞；巫师候选人必须潜入第一个洞中，在冰下游动，从第二个出来，以此类推直到第九个洞。[2] 拉布拉多爱 331
斯基摩人有一类似的传授考验：一个侯选者在冰洋中呆上五天

〔1〕 见以利亚德，《萨满教》，285 页，注 2。
〔2〕 同上，114 页。

五夜，在证明他甚至没有被弄湿之后，立即就被给予 angakkok 的称号。[1]

事实上，某些印度西藏的传授经验恰恰表现为，根据候选人在一个冬天雪夜里用身体暖干一件接一件加诸于他赤裸身体的大量湿被单的能力，来评判他所准备的程度。在西藏，这种“灵热“被称为 gtum - mo（发音为 toumo）。“被单在冰冷的水中浸湿。每一个人都把自己卷入一条之中，并且必须使它在自己的身体上变干。一旦被单变干了，它又被浸入水中，象以前一样放在新皈依教徒的身上弄干。操作以那种方式进行直至天亮。然后那暖干最大数量被单的人被承认为竞赛得胜者。”[2]

gtum - mo 是印度的苦行传统熟知的一种瑜伽密教训练。我们已经提到过由昆达里尼的唤醒而引起的强热。[3] 文本说，灵热通过屏息和通过性能量的转化都可以得到，[4] 而且这种经验总是伴有光明现象（一个重要细节，我们必须要讨论）。“产生内热“的技术并非一种密教的改良。《中部经典》（I，24）谈到了通过屏息而得到的”热“，其他佛教文本[5] 说佛在“燃烧”是因为他实践苦行——我们也看到过，[6] 在印度，苦行的记载始于吠陀时代，但“魔法流汗”和通过自热创造的

---

〔1〕同上，68 页，注 2。

〔2〕亚历山大·大卫·尼尔，《与西藏神秘主义者和魔法家在一起》，227 页以下。

〔3〕见上文，246 页。

〔4〕见 Lama K·D·Samdup 和 Evans - Wentz，《西藏瑜伽》，156 页以下，187 页以下，196 页以下。

〔5〕《Dhammapada》，387，举例。

〔6〕上文，106 页。

思想和实践却自印欧时期起才为人所知。的确，他们属于一种 332
古代文化层次，在原始宇宙学中和许多萨满教中都得到证明。

完全有理由相信，“内热”的经验从极早的时代起，就为神秘主义者和魔法家所知。许多原始部落把魔法宗教法力理解为“燃烧”，并用意思是“热量”，“燃烧”，“很热”，等等的词语来表达它。顺便说一句，这就是为什么魔法家和魔法师喝加盐的或加刺鼻香料的水并吃高度芳香的食物的原因——他们希望这样增加他们“内热”。在现代印度，Mohammedans 认为一个与上帝交流的人变得“燃烧”。任何一个演示奇迹的人都被认为“沸腾”。推广开来，所有涉及一种魔法——宗教力量的人或活动都被认为是在“燃烧”。[1]

我们应想到，以极热的形式被经验到的神圣力量并非仅是通过萨满教的或神秘的技术得到的。我们已经提到[2]一些来自印欧军事词汇的术语（furor，ferg，等等），恰是表达这种作为身体接受神圣力量特征的“极热”和“狂怒”的。象巫师一样，年轻的英雄在他传授的战斗中“加热”自己。这种“狂怒”和这种“热”不是“世俗的”或“自然的”；它们是获得一种神圣性的症候。“火的掌握”和“内热”总是被联系着达到一种特定的入定状态，或是在其他的文化层次上，被联系到达到一种无条件状态一种彻底的精神自由状态。“火的掌握”——对热无感觉，因此“魔法热量”使极端寒冷和燃煤的温度变得可以忍受——是一种魔法——神秘功能，它在其他同

〔1〕见以利亚德，《萨满教》，412页以下。

〔2〕上文，107页。

样不寻常的技能（上升，魔法飞行，等等）的相伴下，明确表明，巫师超越了人的处境并已分有了“精神”的处境。

显然，表现在军事传授的“狂怒”中或在魔法家，巫师或瑜伽行者的“热”中的魔法——宗教力量的基本经验，可以被
333 一种以后指向融合和“升华”的努力所转变，分化，提炼。印度词 kratu，开始意思是“热烈的战士”，特别是因陀罗的能量后来是“胜利的力量”，“英雄的力气和热情”，“勇气”，“战斗中的快乐”，引申下去，一般是“力量”或“权利”，最终变成意思是“虔诚的人都应有的力量，这使他有能力遵循 rta 的规定并得到快乐。”[1]

然而，还有一点是明白的，由于力量的猛烈和过度增长而产生的“狂怒”和“热力”是人类的大多数都害怕的；这种力量在其“粗糙”状态下，主要是魔法家和战士感兴趣的；那些在宗教中寻求信心和平静的人拒斥魔法的“热”和“火”。santi 一词，在梵语中指称宁静，灵魂的平静，激情的缺失，苦难的解脱，它来自词根 sam，这一词根原本意义是灭除由魔鬼似的力量产生的“火”，怒气，狂热——简言之，“热力”。[2] 吠陀时代的印度人感觉到了魔法的危险，他拒斥过度力量的诱

---

〔1〕 Kasten Ronnow， “Ved. Kratu – , eine wortgeschichtliche Untersuchung”， 《Le Monde orientale》，XXVI（1932），1 – 90。见 G·Dumezl， 《Naissance d' archanges》，145 页以下。在 Gathas 中，“khratu 的意义有其对应于吠陀的 kratu 的这后一种道德的，准确的说是宗教的意义：kratu 是勇敢者的宗教努力，这可以称之为人在与邪恶战斗中的勇气，它代表信徒的终生”(Dumezil，145 页)。

〔2〕 见 D·J·Hoens，《Santi》，尤其是 177 页以下。

惑,[1] 正如以后瑜伽行者必须克服"神奇力量"(siddhi)的诱惑一样。

我们已经观察到，在瑜伽——密教训练中，"内热"伴有光明的现象。[2] 在另一个方向上，神秘的光明经验从奥义书时代就得到证明，在奥义书中，"内光"(antar jyotih)表征了 334
阿特曼的真正本质;[3] 在一些佛教冥想技术中，多种颜色的神秘光亮标志着操作的成功。[4] 我们不再讨论基督教和伊斯兰教的神秘主义和神学给予内光的巨大地盘；这里也没有研究比较神密主义的空间；我们的考察限于萨满教的领域。我们只要加上一点，在印度，光明显然超出了瑜伽经验的界限——目击到阿周那入定的上升到湿婆的山上，这种上升以一种超自然光亮结束。[5]

但内光成了爱斯基摩萨满教的决定性经验。我们甚至能说，它的获得等同于一种传授考验。因为候选人在长时间的冥想之后并且完全独身才能得到这种"光明"——qaumaneq。根据 Rasmussen 询问的巫师,[6] qaumaneq 构成了"一种神秘光亮，巫师突然感觉到这种光亮在他体内，在他的头中，在他的脑子中，这是一种不可解释的探照灯光，一种发光的火，他使

---

〔1〕在这种行为中，我们感觉到人对神圣的矛盾反映：一方面，他被魔法——宗教力量所吸引，另一方面，他感觉到排斥，关于这种矛盾的意义，见以利亚德,《论著》, 26 页以下, 393 页以下。

〔2〕上文, 107 页。见 Evans - Wentz,《西藏瑜伽》, 223 页以下。

〔3〕《大林间奥义书》, I, 3, 28。

〔4〕见上文, 195 页。

〔5〕《摩诃婆罗多》, VII, 80 以下。

〔6〕《Iglulik 爱斯基摩人》, 112 - 13 页。

他能够在黑暗中看见，这既是在字面上也是隐喻的来说，因为他现在即使闭着眼，也能透过黑暗看到并知觉其他人看不到的事物和来临的事情；这样他们能看到未来和其他人的秘密。”当候选人第一次经验到这种“照亮”时，“就好象他所在的房间突然升起；他看到了在他前面很远，穿透山脉，确实就象大地是一个巨大平原，他的眼光可以到达大地的末端，再没有事物躲得过他。”

相似和差别

我们能从对这些比较观察的一种详细考察中推出什么结论呢？作为开始，我们要清除不直接有关瑜伽思想和瑜伽技术的
335 因素。我们要抛开一种对应系列，这种系列依赖于宇宙学体系和上升的象征——它们都在萨满教中，同样也在印度得到证实（yupa，佛陀的七步，等等）；这些只是结构的平行，并不必然包括萨满教和瑜伽的接近。上升象征只有两个方面引起我们的注意——绳戏和魔法的或入定的飞行。这种联系要求两种观察：（1）绳戏虽然是典型的托钵僧奇迹之一，却并非任何瑜伽技术的构成部分；它可以被放在悉提的名单中——即，印度魔法传统的无数“神奇的力量“之中；（2）至于入定的飞行，它自吠陀时代即为人所知，[1] 但准确的说，它也从不是瑜伽的一部分。在哲学的层面上，随意来去和“飞行”表征精神的自主，在魔法层面上，“飞行”是悉提之一，能随意通过或是瑜

[1] 见上文，102页。

伽，或是炼金术，或是巫术得到。[1] 另一方面，正如我们以前说过，“魔法飞行”，不仅属于萨满教的领域，虽然它是它的特有因素之一；“飞行”是古老魔法传统的一个内在部分。

芒果戏也一样被放到悉提之中。这种奇迹在结构上显然是萨满教的，在印度有着一种奇异的命运。一方面，它成为典型的苦行僧奇迹，另一方面，它被哲学家们（其中有商羯罗）运用作为说明宇宙幻象过程的一个有力形象。其他的瑜伽悉提也在魔法和萨满教传统中得到证实——例如，“进入别人的身体”或尸体的复活。从形态上来看，这种悉提属于“魔力”，而非萨满教的技能。

另一方面，有一种悉提是瑜伽特有的，不构成广泛的魔法传统的部分，因为它以一个漫长的精神准备为前提。这就是回 336
忆前生化身的能力。这种“力量”记载于北美巫师之中；他们记得他们的前生，而他们有些人甚至声称见过世界的开始。[2] 这里我们接触到了一个相当复杂的问题，它越出了这里研究的范围——这一问题即广为传播的对人类灵魂前生的信仰；某些特殊的人——神秘主义者，巫师，等等——能够把这种信仰转化为一种个人经验。与印度的比较是不可避免的——在这里也是，只有瑜伽行者和觉悟者能够记得他们的前生；其他人把轮回的教义当作传统思想的一部分来接受。但无论古典瑜伽还是佛教都不赋予前生的知识以决定性的重要性；用别的话说，悉

〔1〕在非雅利安印度，“飞行”是魔法师和女魔法师的特有属性；见 W·Koppers，“印度宗教史问题”（《Anthropos》，XXV【1940－41】，761－814），768 页（Santal），783 页（奥里萨），等等。

〔2〕见 Ake Hultkrantz，《北美印第安人的灵魂概念》，412 页以下。

提的拥有本身并不解决解脱的问题。在这里，我们大概面对着一种与对灵魂的前生的信仰有关的土著神话和神秘技术——这种神话和技术，是瑜伽和佛教都自极早的时代就吸收和重新定位了的。

同样值得提出的是，巫师的传授支解和某些瑜伽——密教冥想之间有类似之处，这种冥想意味着瑜伽行者被“妖怪”支解，或他对自己骷髅的沉思，或最后是，魔法—宗教对骷髅和尸体的涉及。这种类型的精神训练并未在古典瑜伽传统中得到证明；它们在密教流行的过程中被吸收，虽然它们被人所知可能要早得多，不仅是在印度（Kapalikas，Aghoris，等等），而且也在喜马拉雅地区和在西藏（在那里 Bon - po 保留着一种显著的萨满教的结构）。因此在瑜伽的语言中，我们要对付的是一种对土著萨满教技术的定位；类似过程也在巨大的密教综合的整个过程中得到证实。

337 在严格意义的神秘技术的层面上，萨满教和瑜伽之间最引人注目的相似性表现为“内热”的产生。我们已指出，这是一种广泛传播的、并不总是苦行者和魔法家的特权的技术；“内热”也被军事传授激起。我们更进一步观察到，这种技术与“火的掌握”有关，那是一种苦行僧的技能，必须被当作魔法传统的最古老且最广泛流传的因素。我们可以推出，瑜伽从它最初开始，就知道通过停止呼吸来产生内热。因为苦行在吠陀时代就已得到证实，而且呼吸抑制被称为誓成者的神秘入定者所修习；确定调息的起源是不容易的；但可以设想，有节律规

范的呼吸是某种指向增加内热的“神秘实验”的结果。[1]

至于由大麻，鸦片和其他麻醉品而导致的仪式的陶醉，这 338
是一种在萨满教世界，同样也在一些瑜伽行者中间，都得到充分证明的实践。我们知道，波颠阇利自己把药草（ausadhi）与三昧一起放入获得悉提的方式之中。[2]“药草”可以指导致恍惚的麻醉品或是从中提炼长寿灵药的“药草”。[3]无论如何，大麻和类似药草产生恍惚而非瑜伽三昧；这些“神秘方式”应属于入定的现象学（在《梨俱吠陀》牟尼的行为中，我们已有

〔1〕J·菲约扎相信，（“印度的一种神秘技术的起源”，《哲学综述》，CXXXVI【1946】，208－20）他能把瑜伽的起源与一种“学院教义”联系起来，这种教义认为 prana 是生命的本质要素。“显然，由于在呼吸的气息中看到了心理和生活的共同动力，印度人试图通过作用于它来得到精神和心理的结果……然而，仅仅是理论的存在并未提供过程的全部细节。但它产生了了求助于它的观念，这就足够了。试验作剩下的事情。在实验的过程中得到的生理结果，以及它们在心理状态上的反响，决定着选择并引导着实践方式的改进。至少理论的存在解释了为什么要进行尝试”（菲约扎，217－18页）。假设是诱人的，但人们难以把一种神秘技术的起源依赖于根据一种哲学理论而进行的试验。相反的过程对我们来说更为有道理：首先是神秘经验，精致的气息理论随后。正如菲约扎博士提醒我们（217页），在吠陀时期，气息已经被类比为宇宙之风。有可能我们应当在一种具有“宇宙的”结构的经验中寻找调息的开端，但这种经验在本质上是神秘的，它们不是由于一种科学理论而进行的。瑜伽的价值多元性，它在一个越来越亚洲化的印度的日益成功，可能向我们指出了，在那一个方向上去寻找它的“起源”。但我们应当清楚，选择不是在一种“学院的”和一种“大众的”之间，而是在前者和一种前雅利安精神传统之间，这种传统，其代表是在文化上优越于吠陀时代的印欧语系人的民族。莫亨约·达罗的问题仍是开放的（见下文，353页）。

〔2〕《瑜伽经》，IV，1。

〔3〕见上文，275页。

这种现象学的一个例子)，[1] 它们只是勉强被吸收进古典瑜伽的范围。然而，波颠阇利自己提到药草的魔法——入定功效这一事实，是重要且孕含后果的；它证明了入定者感受到的压力，他们以他们的方式代替古典瑜伽戒律的意愿。而事实上，一定数量的 Saktas 和其他入定和纵欲运动的成员运用过，并且仍在运用鸦片和大麻麻醉品。[2] 这些入定者的大多数都不同程度的直接依赖湿婆——换句话说，属于一个土著文化层次。

严格的说，在萨满教的范围中，通过药物（大麻，蘑菇，烟草，等等）而陶醉看来并不构成原初实践的内容。因为，一方面，萨满教的神话和传统记载了现今的巫师之中的堕落，这些巫师不能再以"许久以前的伟大巫师"的方式获得入定；另一方面，据观察，那里的萨满教在腐败且入定是假装的，那里也就过度沉迷于麻醉品和药物。然而，在萨满教本身范围中，
339 我们必须区别这种（大概是最近的）以"推进"入定的目的的麻醉现象，以及以增加"内热"为目的的仪式的服用"燃烧"物质。那么，土著印度可能已知道一些关于达到"魔热"，入定或"神附体"方式的极古老的传统，并且这些传统可能不止一次试图被吸收进，或甚至去代替瑜伽的戒律，我们为此找到了证据，事实是，相当数量的"瑜伽行者"和"苦行僧"，虽依附于某瑜伽派别，实践某些修行（调息），同时又延续着许多狂欢和纵欲的传统。

---

〔1〕 见上文，102 页。

〔2〕 见欧内斯特·阿布曼，《楼陀罗》，300 页以下；Lindquist，《瑜伽的方法》，194 页以下。

如果我们现在试图从这种简略的比较考察中得出一些一般结论，我们必须从区别三种精神立场开始：（1）萨满教特有的入定；（2）通过三昧的解救，这是古典瑜伽特有的；（3）生前解脱，它与“体内的不死”几乎不可区分，是密教的和炼金术的瑜伽特有的一种形式，对“大众的”想象有特殊的吸引力，它满足了这些想象的向往。在我们刚才说的东西之后，没有必要去讨论萨满教和瑜伽平衡之间的结构差别。作为一种发达的精神技术（我们不是讨论它的可能“起源”），瑜伽不可能被混同为萨满教或归于入定的技术之中。古典瑜伽的目标仍是绝对自主，平衡，而萨满教则以竭尽全力去达到“精神的处境”，实现入定的飞行，为其特征。然而，存在一个瑜伽和萨满教回合的确定点。它们相会于“出现于时间之外”和历史的消除。巫师的入定恢复了这个时代的原初自由和极乐，根据神话，在一个时代中，人能够肉体升天并与神交流。[1] 就瑜伽这方面
而言，它导致了三昧的或 sahaja 的无局限状态，导致了生前解 340
脱者、“此生解脱的”人的绝对自发性。从一个角度看，我们可以说生前解脱者消除了时间和历史；他的自发性在某种程度上相似神话回忆的原始人的矛盾存在。这等于说，瑜伽行者并不亚于巫师，也努力去消除历史的时间并返回到一种无局限的处境（因此是矛盾的，不可想象）。但是，虽然巫师只能通过他的入定（当他能“飞”时）得到这种自发性，并且只能有他的入定持续的那么长时间，而得到了三昧并成为一个生前解脱

[1] 见以利亚德，《萨满教》，有多处，以及“原始传统中对天堂的向往”，《第欧根尼》，III，（1953），31－45。

的真正的瑜伽行者，却能持续的享受这种无局限处境——即，他已成功的完全消除了时间和历史。

巫师和瑜伽行者之间的这种结构差别，尤其在古典瑜伽中可以看到。但我们已经提到，与瑜伽的古典形式并列，其他形式形成得很早，运用别的方式（例如，虔信），追求别的目的（例如，获得一个“神体”）。正是因为这种新的瑜伽形式的增生和这种其它神秘技术结合的过程，我们发现自己面对着第三种“精神立场”——这种“精神立场”证实了在一个由赫特瑜伽和炼金术一致创造的“不可腐坏身体”上，无限延长生命的可能性。总的来说，古典瑜伽以及任何印度思想的领导形式都不追求不死。为无限延长存在，印度喜欢的是解脱和自由。然而，我们刚才看到，[1] 在一个特定时刻，对于印度人的思想来说，瑜伽不仅代表了解脱的理想工具，而且代表了征服死亡的“秘密”。对此只有一个解释，对于印度的一部分，而且可能是大部分来说，瑜伽不仅被认同为神圣和解脱之道，而且也被认同为魔法，特别是战胜死亡的魔法途径。用别的话说，生前解脱的神话满足的不仅是对自由的渴望，而且也是对不死的向往。

341 简言之，我们观察到了一个连续的渗透和结合的过程，这一过程最终剧烈的改变了古典瑜伽的某些根本方面。虽然后者既非魔法也非萨满教，许多魔法奇迹却被接受到悉提之中并且一些萨满教技术被成功的同化为瑜伽修炼。从所有这些，我们就能猜测到，在严格的意义上，在瑜伽的形成之前的，极古老

[1] 上文，317页。

的魔法宗教基层感到的压力，这种压力，从某特定时刻起，成功的把某种极古老的土著灵性的因素推到表面上，并融合进瑜伽。甚至可能是，瑜伽接受并保存了早已灭绝的文明的贡献，如莫亨约·达罗的。因为，我们马上就要看到，大众印度教展示的许多方面，在印度史前时期的宗教和文化中可以发现。在综述这些方面之前，我们想一想某些“大众的”瑜伽和土著灵性结合的过程。这样一种考察将会证明是高度建设性的。它将有血有肉的向我们展示，众多不同的腐败，堕落和变形，虽然它们发生在官方印度教的边缘，却同时准备且预期了最终的综合。

结合和堕落：瑜伽和大众宗教

在穆斯林入侵和婆罗门的再转化的进攻之后，佛教生存了许多世纪，更进一步证明了它在大众层的成功。在一些省份，特别是在奥里萨和孟加拉，佛教的信仰和教义即使在婆罗门教胜利之后仍有追随者。[1] 当然，它是一种大众的宗教，与原始的佛教启示很少有什么联系。然而，“秘密——佛教”（N·N·氏苏这样称呼它）[2] 的生存仍是意义重大的。这是因为，它 342
成了一种仪式宗教和一种神秘信仰（bhakti）——即，因为它满足了土著居民特有的对崇拜和虔诚的需求——这种“堕落的”佛教才能够在伊斯兰教和婆罗门教的联合进攻下保存自

〔1〕 见附注 VIII，6。

〔2〕《现代佛教以及它在奥里萨的追随者》。

身。在教义的层面上，它已达到金刚乘和婆罗门教之间的综合。[1] 瑜伽几乎没有作用。但密教的纵欲在佛教的外衣下如同无缰之马，这一点，我们可以从给予佛教圣地的名字猜测到——例如，“妓女的座位”。[2]

达摩的信仰一直存在到我们今天，因为它的印度化在本世纪初仍在进行之中。在一所达摩的神庙里，Haraprasad Shastri 曾看到祭司把供品分为两部分；被问及原因时，祭师回答：“他同时是达摩和湿婆，因此要分开。”所用的咒语是：“礼拜湿婆，他是达摩罗阇，”几年后，Shastri 又一次拜访那所庙，看到祭师在达摩的像下放置一个女性生殖器的象征性画像（gauri - patta），似乎要把它彻底印度化。[3]

这种印度化不是没有它的危险。这常常是恢复长期以来混迹于婆罗门教社会的古老宗教行为的契机。我们试举一例。从中世纪起，我们就有一种秋天仪式 Sabarotsava 的证据，这种仪式举行是为了祭拜突伽，且在孟加拉仍然存在。参与者往他们的身上涂上泥，用叶子和花覆盖住自己，就象 Sabaras 一样，Sabaras 是印度南部的一个土著民族，具有澳大利亚土著的起源，这种仪式的名字也取自他们。《Kalika Purana》（LXI，21 - 22）中有两节证明，Sabarotsava 包括放荡的仪式歌曲，色情的模仿，可能还有纵欲行为。另外，十七世纪的另一个孟加拉语
343 往世书，《Brhaddharma Purana》（III，6，81 - 83）说，在这种

[1] 见西孟加拉的达摩崇拜。

[2] K·R·Subramanian，《Andhra 的佛教残余》，30 页

[3] 达斯古普塔，《模糊的宗教崇拜》，321 页，注 2。

农业庆典中生殖器的名字只能在已被传授进入萨可提信仰的人面前才能说出，然而，又补充说，萨可提喜欢听到猥亵的话。[1]

这一情节极具资料价值。我们看到，一个印度植物庆典（它本身具有土著的起源和结构，但已经印度化了很长时间），在其不惜一切代价吸收古怪的神圣事物的努力中，是如何采纳并合法化一种古代民族的宗教行为的。在土著宗教被融合进伟大的生殖和植物女神萨可提的信仰的过程中，Sabarotsava 是一个典型例子。

我们已看到，突伽－萨可提在密教中和所有形式的性力派中起着压倒性的作用。我们必须强调这一事实，对土著信仰的吸收和结合特别是在宗教和魔法的最低层次受到影响，其中就有所谓的大众层次。正是在这里，我们发现了，例如，瑜伽和萨可提的体系融入植物的神话和仪式中。某些仙女有瑜伽女的名字，似乎在强调她们通过瑜伽获得的魔力的来源。密教文本这样描述她们："Kula 瑜伽女总是住在所有这些 kula 树中。任何人都不应睡在 kula 树下和伤害它们。"[2] 她们同时是仙女和女巫；她们大多数供奉伟大女神突伽，但她们有时是她的显灵，瑜伽女，Dakinis，和 Lamas 是友善的同时又是可怕的。有些文本强调她们的美丽和高雅。根据《Abhidanottara－tantra》，[3] 瑜伽女分为三类：Kulaja，Brahmi，Rudra，她们是

---

〔1〕 D·C·Sirkar，"The Sakta Pithas"（《孟加拉皇家亚洲社会期刊》，XIV，1【1948】，1－108），105－06页。

〔2〕《Saktanandatarangini》，R·肖达引用，《印度——雅利安种族》，135页。

〔3〕 文本由 Rajendralala Mitra，《尼泊尔的梵语佛教文献》，2页以下。

344 莲花花朵一般白的仙女，生粉红色的眼睛；她们喜欢白色和芳香的衣服，虔诚的热爱 Sugata。Dakinis 有红色皮肤，发出莲花的香气；她们有柔嫩的面孔，红色的眼睛和指甲，她们喜欢用莲花花朵的画装点她们的居处。在 Mt. Girnar[1] 周围的地区，有三类瑜伽女为人所知：Pul－（花），Lal－（红色）和 Kesur－（毛发）。当流行病，特别是霍乱肆虐于这个地区时，她们就被召唤。

仙女，女妖精，女巫——突伽的所有这些同伴或地方显灵是代表植物或命运（她们带来死亡或财富）的较小神灵，同时体现着萨满教魔法的和瑜伽的力量。在 Udyana，瑜伽女被想象为虎——女人的形象，吃人肉，当她们不得不过河时，能把自己变成鸟儿。[2] 西藏的画像显现出 Dakinis 的可怕的一面，额头有一只眼，除一块绿疤外全裸，或是穿着"一块缠腰布并在背上背着一具死尸，死尸的双臂缠在神的脖子上，象一块疤。"[3] 无论这些可怕的女半神的来源是什么，她们都很快被融入密教中；例如，我们发现她们与其他神一起，表现在 cakras 之中。她们有些源自西藏；Lamas 甚至保留了她们的西藏名字（lhamo，"女妖精"）。这一组事实显示了喜马拉雅的大

---

〔1〕见 G·奥佩特，《论 Bharatavarsa 或印度的土著居民》，571 页注。

〔2〕A·Grunwedel，"Der Weg nach Sambhala"，《Abhandlungen d. konig Bayerischen Akademie d. Wissenschaften》，Phil. u. hist. Klasse，XXIX，3Abh（1915），28（17a）。有必要指出，这种女魔法师神话具有萨满教结构。

〔3〕R·Linossier，"Les Peintures tibetaines de la collection Loo"（《Melanges Linossier》，I，1－97），55 页。

众信仰与佛教密教的结合。[1]

根据《Rasaratnacara》，一个被归于龙树的炼金术论著，在用十二年的时间的苦行崇拜 Ficus religiosa 的保护女神夜叉女之后，后者获得了炼金术秘密。[2] 夜叉和夜叉女组成了一大类 345
地方神性，印度教最终把所有较次要的宗教形式融入这一类，它们大多是土著的。yaksa 一词首先出现于《Jaiminiya 梵书》中（III，203，272），在那里它的意思是"令人惊奇的事物"，普通的"精神"，"天才"的意思在《Grhya - sutras》中才变得普遍。[3] 在《摩诃婆罗多》中，夜叉已相当众所周知，而在同一史诗中的较后一段文字说，具有"萨埵"气质的人崇拜神（提婆）。具有"罗阇"气质的人崇拜夜叉和 raksasas，而具有"答磨"气质的人崇拜 pretas（幽灵）和 bhutas（死者的精神，一般是邪恶的精神）。这表征着印度教面对着来自土著宗教的这群神灵和精怪，第一次试图去吸收和划分。相对而言，很少夜叉有名字，但库马拉斯瓦米[4] 认为，极有可能，女神 Sitala，Olabibi（霍乱女神），七圣母（部分与夜叉的"国王" Kubera 有关系），六十四个瑜伽女和 Dakinis，Devi 的一些形式，几乎所有的南部印度神性，以及甚至伟大的突伽最初都是夜叉——即，我们可以补充说，同样被认为在婆罗门教的圈子中。无论如何，夜叉和夜叉女代表了土著宗教信仰的典型形式，这就是为什么印度教和佛教都被迫去吸收它们（精怪之母 Hariti

[1] 也见附注 VIII，7。
[2] 雷，《印度化学史》，II，7。
[3] 库马拉斯瓦米，《夜叉》，I，5。
[4] 同上，I，9 - 10。

最初是一个天花女神，在佛教中成为一个很重要的夜叉女。

崇拜夜叉的祭坛几乎可以设在任何地方。基本要素是，石板或祭坛（veyaddi，manco）要在神树之下。[1] 树和祭坛之间的联结表征着一种极古老的文化类型；佛教把它融入 caityas 的崇拜中。这一词有时指称显灵的树，而没有祭坛，而有时
346 caitya 是一个靠近一棵树的建筑。caityas 的崇拜传到了西藏（mc' od rten），在那里它具有了一种非常显著的葬礼特征；许多这样的 caityas 被建立起来，以保存 Lamas 的骨灰。[2]

夜叉的崇拜在结构上是虔诚的——即，它是巨大的虔信大众潮流的一部分。因为，库马拉斯瓦米观察到，[3] 毗湿奴和湿婆不是围绕其崇拜形成大众虔信的仅有神灵；所有其他的宗教运动，包括佛教，作了同样的事情。后者沿袭了"女人和树"的圣像主题，这种主题具有前雅利安起源，并深深的植根于植物崇拜中。另外，夜叉被认为是窣堵波的保护者，并被描述为持有和人一样的对佛的虔诚态度，这种夜叉和夜叉女的崇拜也被耆那教吸收，因为我们发现他们被描述为耆那教庙宇的守护者。这些都证明了土著宗教情感的生命力，在大众层次上阐述的所有宗教形式——佛教，耆那教，婆罗门教——最终都不得不处理构成了前雅利安印度宗教经验本身的崇拜（puja）和神秘信仰（bhakti）。

另一个例子将更为清楚的表明伟大女神（Durga），生殖崇

---

〔1〕同上，I，17。

〔2〕见 G·图奇，《"Mc' od rten" e "Ts' a – ts' a" nel Tibet indiano ed occidentale》，24 页

〔3〕《夜叉》，I，27 以下

拜和大众瑜伽之中的结合。我们指的是为崇拜伟大女神（无论她的名字是什么——Devi，萨可提，突伽，Kali，等等）的 pithas 或朝圣地。密典和往世书谈到四个 pithas，我们可以想到，其中之一是 Kamarupa。由于每一 pithas 都表征了伟大女神的真实存在，四元象征就表示了萨可提崇拜在全印度的胜利（pithas 被分布在四个中枢点之中）。但很快 pithas 的数目开始增长并显出差异来。我们有七个，八个，四十二个，五十个和甚至 108 个 pithas（这里与女神的 108 个名字有联系）的名单。有一个神话，其来源是婆罗门教的和吠陀的，但在我们感兴趣的意 347
义上，只是在《摩诃婆罗多》（XII，282－83）中才形成，这个神话解释了 pithas 的众多性：湿婆的妻子 Sati，因为受到她父亲生主神的不公正对待而死或自杀。密典和往世书发展了这个神话：湿婆满世界流浪，舞蹈并把他妻子的尸体扛在肩上。为终结湿婆的疯狂，众神决定把 Sati 的身体弄成碎块。这一操作有两种不同的描述：根据第一种，[1] 梵天，毗湿奴和 Sani 通过瑜伽进入身体，并把它分成小块；碎块落下的地方成为 pithas。根据另一个版本，毗湿奴追着湿婆，用他的剑把 Sati 的尸体分开。[2]

女神肢解的神话，虽然直到相对晚期才整合进印度文本中，却是极为古老的；它以不同形式，也发现于东南亚，大洋州和北部和南部美洲，总是联系到神性为创造可食的植物种类

[1] 《Devibhagavata》，VII，30；《Kalika Purana》，XVIII，等等。

[2] Sirkar，"Sakta Pithas"，5 页以下。

而自我牺牲的神话。[1]在月亮神话和萨满教中，肢解的象征也出现了，虽然是在不同的情景中。在pithas的情况中，我们不应忘记，pithas是密教徒和Saktas的杰出朝圣地。事实上——而且我们认为这一事实是重要的——pithas被认为是伟大女神的肢体，同时又是无偶像的祭坛，这种祭坛获得它们作为圣地的地位，是因为苦行者和瑜伽行者曾在那里冥想并得到悉提的事实。换句话说，pithas的神圣性类似埋葬瑜伽行者的samadhs的神圣性。结果是，一个pitha可以是一个容有女神（特别是yoni）的一块肢体的地方，或是一个苦行者获得他
348 "瑜伽完满"的地方（siddha pitha）。《Sarvanandatarangini》称Mehara（在西藏地区）为一个pitha－sthala，因为在那里Sarvananda获得了他的密教悉提。[2]在这里，我们有一个瑜伽密教导致并鼓励的复杂结合和综合的光辉范例。一个古老神话被整合进瑜伽中和对伟大生殖女神的大众信仰中。由解救的瑜伽获得而神化的地方，以后因为它被传说容有女神的一块肢体而变得神圣。突伽，作为萨可提和湿婆的妻子，成为瑜伽行者和苦行者的女神，同时对其他的居民来说，仍是植物和生殖的伟大女神。

德拉威的遗产，蒙达，前蒙达

我们在这里不讨论由德拉威民族施加给印度——雅利安人

[1] 见A·W·Macdonald，"A propos de Prajapati"，《亚洲期刊》，CCXL（1953），57－95。

[2] Sirkar，3页，注1

的语言和文化影响。[1]我们只指出，印度教的基本标志——虔诚崇拜，puja——是德拉威民族的贡献。puja一词本身可能就有德拉威的来源（Gundert和Kittel把它联系到一个德拉威词根，泰米尔语语pusu-，Kanarese puru-“涂抹”，“擦油”，“染色”）。至于神秘信仰bhakti，它在结构上肯定是土著的，或是德拉威的或是前德拉威的。无论如何，虔信在印度教中有相当地位，使它清除了过多的魔法和烦琐的仪式。虔信针对的是“神”或是伟大女神，或是代表她的无数Gramadevatas之一。Gramadevatas是我们特别感兴趣的，因为她们的崇拜包括了极古老的因素。南印度的全部宗教生活都围在这些地方神性，伟大女神的呈现周围。事实上，恰是这种崇拜类型在大众印度教中留下了印记；在对Gramadevatas的崇拜中，印度再次发现了它本身的宗教禀性。伟大女神呈现于这些“村庄神性” 349
中，这些神性的名字之中，我们要提到Ellamma，Mariyamma，Pidari，Ambika（来自一个德拉威词根，amma，“母亲”）。她们的圣像在任何地方都是石头的女性生殖器（yoni）形象。但德拉威的伟大女神并不显出Kali-Durga的血腥和纵欲特征。一个原始的两性同体大神（Kadaval）的痕迹仍然存在，但他在崇拜中的地位没什么重要性。在德拉威大神的名字中，我们要提到Yogi，他大概是在与湿婆结合后被引进的。

Gramadevatas的崇拜地点几乎总是在树的附近。这一细节融合在众多其它古代文化因素中——这是我们马上要讨论的——可能意味着一种古老的，前农业的植物宗教层次。例如，

[1] 见附注VIII，8的某些简单情况。

南海的澳亚语系民族习惯借用植物王国的名字来称呼国家和种族群体。事实上，让·普茨卢斯基曾指出，梵语词 udumbara 指称 Ficus glomerata 以及旁遮普的一个地区及其居民，证明了在北部旁遮普存在澳亚语系居民。这证实说蒙达语的前德拉威居民，也影响了印度——雅利安人的文化和宗教。我们回头将讨论这个问题。眼下，我们要注意，在 Gramadevatas 的崇拜中，来自古老的前德拉威宗教的其他因素也保存下来。因为，Gramadevatas 热衷的形象之一是锅，有时一口锅甚至体现了女神。[1] 在女神的年度庆典上，一口加以装点的锅被推着绕村庄游行。[2] 在赎罪仪式的情况下，所有居民都聚集在村外，而一口代表发怒的女神的锅（karagam）被庄重的抬到村庄的
350 中心，在那里它要停留三天；那段时间末了，它又被抬出村外，并打成碎片。[3]

事实上，锅的象征和文化功能被印度教吸收。有些后吠陀仪式已包括了“锅舞”，这是由女孩表演的，它的魔法生殖意义是显见的。[4] 但在这个例子中，锅的性象征超出了它的更老的水的，海的象征。《Srilalitasahasranamastotram》[5] 中一段文字说，至上女神可以以任何形式崇拜，甚至是一口锅。根据在

---

〔1〕 H·怀特海，《南部印度的村庄神》，37 页以下，55 页，64 页，98 页，等等 锅——女神在泰米尔语中名为 Kumbattaj，梵语中是 Kumbhamata，Kanarese 中是 Garigadevara（Oppert，《土著居民》，274 页以下）。

〔2〕 奥佩特，461 页以下；Whitehead，38 夜，等等。

〔3〕 奥佩特，463 页。

〔4〕 库马拉斯瓦米，《夜叉》，II，46。

〔5〕 奥佩特引用，418 页。

南方保留的一个传统，由于密特拉和伐楼那与 apsaras Urvasi 的结合，圣人阿伽斯提亚与 Vasista 一起，出生于一锅水中。[1] 阿伽斯提亚也被称为 pitabhdi，“饮海者”。另一个传奇讲的是，梵天举行一次祭献以解释梵语和泰米尔语，正是由于这次祭献产生的魔力阿伽斯提亚在一口锅中出生；圣人后来娶了海的女儿。[2] 在这里，关于众所周知的来自印欧范围以外的神话和宗教被译为婆罗门语的现象，这就是一个例子。

但有时，水的象征抵制了所有神话学的和烦琐哲学的再解释，并最终甚至闯进了神圣文本中。《Devyupanisad》讲到，众神在问过伟大女神（Devi）她是谁和从哪儿来之后，得到的回答是“我的出生地是海洋中的水，谁知道这个将得到 Devi 的住所。”　（mama yonir apsvnatah samudre ya evam veda sa devipadamapnoti）。女神是众神和宇宙的原则和源泉：“正是我，在最初创造了这个世界的父亲”（aham suve pitaram asya mudhan）。[3] 换句话说，女神体现的神力居于水中；海洋被理解 351
为巨大的容器或神物；众神，圣人和英雄从那里得到他们的力量和他们的异能。这种宗教概念是东南方的海洋文明特有的。让·Przyluski 曾分析了一些澳亚语系神话和传奇，这些神话和传奇都有共同的特征——英雄把自己的国王或圣人的光辉地位归于这一事实，即他出生为一个水中动物。在安南，第一个神秘国王的名字是 long quan，“龙王”。在印度尼西亚，San－fo－

〔1〕 从此他的名字是 Kumbhasambhava（锅——女神 Kumbhamata 生），Kumbhayoni 和 Ghatodbhava（Oppert，24 页，注 25）。

〔2〕 奥佩特，67－68 页，注 61。

〔3〕 奥佩特的文本，425－26 页。

ts' i 的国王被称为 long tsin，“精神，naga 的精液”。Chota Nagpur 的国王也是一个名为 Pundarika 的 naga 的后裔，据说 Pundarika 有一种恶臭的气味。事实上，这一细节使人联想到，“有鱼气味的公主”，在印度尼西亚的神话和传奇中，她是一个婆罗门并建立了一个朝代。“有鱼味的公主”是一个 nagi，一个女性水精；她象征着集中在海洋的原初神物和最早的土著文化形式。她与一种对立精神原则的代表的结合标志着一个新文明的创立，一种新历史的开始。根据一个 Palaung 传奇，nagi Thusandi 爱上了王子太阳之子 Thuriya。由于他们的结合而生出了三个儿子；第一个成为中国的皇帝，第二个是 Palaung 的国王，第三个是 Pagan 的国王。根据《Sedjarat Malayou》，国王 Souran 在一个玻璃箱中下到洋底，被居民们热情接待，并娶了国王的女儿；由于他们的婚姻出生了三个儿子，其中第一个成为 Palembang 的国王。[1]

我们不讨论“对立面结合”的象征——nagi（无形式，实质，黑暗）和太阳，等诸如此类。研讨它将使我们过分离题。[2] 我们只想谈论 nagas 和蛇在进入印度教的土著神话和崇
352 拜中的巨大重要性。象水中的 nagi 一样，naga 象征黑暗，预成的事物，原初的神力，在这里，不再是聚集在海洋底部，而是在大地的深处。在印度，nagas 和蛇代表地方的保护神，原始的神物。[3] 事实上，nagas 总是联系到魔法，瑜伽，神秘科

〔1〕见普茨卢斯基，“La Princesse a l' odeur de poisson et la Nagi dans les traditions de l' Asie orientale”，《亚洲研究》，II（1925），265－84 页。

〔2〕见以利亚德，《论著》，184 页以下，357 页以下。

〔3〕见附注 VIII，9。

学；而围绕着龙树发展的神话向我们指出，这一信念——即，蛇保留着一种无时间性的“隐秘教义”，它们通过神秘传授传递这种教义——是多么有生命力。

在德拉威和蒙达居民中证实的海洋象征和文化的因素要归于密克罗——波利尼西亚的移植，这种移植从史前时期开始，一直在继续。詹姆斯·霍内尔曾展示了对印度南海岸的前德拉威居民的一种强烈的玻利尼西亚影响。H·C·达斯古普塔曾指出在一些印度和苏门答腊游戏之间的惊人相似。说属于澳亚语系的蒙达（或 Kolarian）语的居民，为印度文化作了重要贡献。有人曾指出《梨俱吠陀》本身包含一个澳亚语系神话：因陀罗射出一只箭穿过一座山脉，杀死了山另一边的看守一个宝贝（一个米饭碗）的野猪。弓（drumbhuli），箭（bunda），米碗（odana）等词和野猪的名字（Emusa）都源自 Munda。〔1〕蒌叶（tambula），槟榔（guvaka），椰子（narikela），香蕉（kadala），等等的名字，都是澳亚语系的。孟加拉和北部印度的部分地区特有的 20 位进制计算源于澳亚语系。在梯田上，山上和田里种植水稻也是澳亚语系的一个贡献，在印度教中极重要的 lin- 353
ga 一词，联系到 langula 一词（梵语，“犁”，来源于一个澳亚语系词根 lak，意思既是铲也是男性生殖器。〔2〕

我们举出这几个事实，是为了指出，印度教的根基在时间

〔1〕 F·B·Kuiper，“《梨俱吠陀》中的一个澳亚语系神话”，《Mededelingen der koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen》，XIII，7（1950），163－82。根据同一作者，北部的印度——雅利安方言中，百分之四十的词汇借用自蒙达语，或是直接的或是通过梵语和 Prakrit。

〔2〕 见附注 VIII，10。

上向后伸展得有多么深。澳亚语系的象征，崇拜，文明因素和术语，有些是前德拉威的，有些是德拉威的，都曾有力的滋养，丰富和改变了印度的社会以及它的文化和灵性。正是印度的土壤本身为印度教的最终综合作出了最重要的贡献。特别是在宗教层面，印度证明是特别突出的保守的；几乎没有一点它的史前遗产遗失。如果我们考察史前的印度河文明和当代印度教之间的关系，我们就能更好的理解这一事实。

哈拉帕，莫亨约·达罗

在旁遮普的发掘，是由约翰·马歇尔爵士和他的合作者约于三十年前进行的，并由E·麦凯，Vats和惠勒继续的，这一挖掘使一个文明得见天日，这一文明的繁盛可能在公元前2500年和2000年之间。[1] 主要是两个城堡城市，印度河边的莫亨约·达罗和印度河的支流Ravi上的哈拉帕，它们揭露了这一史前文明的主要内容。起初，最为惊人的是它的一致性和稳定性——深入的研究已证明，在哈拉帕文明的千年历史中，没有变化，没有革新。两个城堡城市大概是“帝国”的首都。它们的文化一致性和连续性，只有假设政权建立上某种宗教权威之上，才能得到解释。人种类型多样性表明，一种民族综合已相当发达。前澳大利亚土著居民似乎代表了数量最大和最原始的因素，土著人；“地中海民族”类型可能源于东方，且可以
354 被认为是农业文明的传播者（因为人们发现这种类型在西方世

〔1〕见附注VIII，11。

界都与农业联系在一起）；[1] 最后，另外两种人种类型也被确认——蒙古人种和阿尔卑斯人种。[2]

莫亨约·达罗的城市计划表明了一个大浴室的重要性，这奇怪的使人想到如今的印度教寺庙里的“浴室”。表现在大量封印上的古代石壁画手迹，尚未得到解释；迄今为止，它只产生了一些异想天开的假说。这种艺术，如同整个哈拉帕文化一样，是保守的且已经是“印度的”；一个人可以感觉到较晚的艺术风格的确定无疑的前兆。[3]

让我们感兴趣的尤其是哈拉帕文明的宗教。根据约翰·马歇尔爵士，它的印度特色是如此之重，以致于它几乎不能同印度教区别开来。[4] 与对大女神的崇拜以及对一个可以被认为是湿婆原形的神的崇拜并列，我们发现了动物崇拜，[5] 生殖器崇拜，[6] 树的[7] 和水的崇拜[8] ——用别的话说是，所有以后将进入巨大的印度教综合的因素。对母亲女神的崇拜特别占有优势；无数的小塑像被发现，它们有些表现的是几乎赤裸

[1] 斯图亚特·皮戈特，《史前印度》，146 页。

[2] 见约翰·马歇尔爵士，《莫亨约·达罗和印度河文明》中的描述，II，599－648；以及 I，42，把这四种人种类型与蒙达和德拉威语族联系起来的不成熟尝试。

[3] 皮戈特，187 页。

[4] 《莫亨约·达罗》，I，vii。

[5] 同上，I，67。

[6] 同上，I，58 以下。

[7] 同上，pl. XII，fig. 18。

[8] 同上，I，75。

的女神。〔1〕最晚的类型仿像 Kali – Durga，它们可能是她的模型。没有一个雅利安民族曾把一个女性神灵提升到她在莫亨约·达罗文明中占有的和 Kali 在印度教中占有的至上地位。

但对于我们的研究而言，最为重要的事实是，在莫亨约·
355 达罗对一种圣像类型的发现，这种圣像可被当作瑜伽行者的最早的雕塑。在这里，大神自身——在他那里看到了湿婆的原型——被用瑜伽特有的姿势来表现。〔2〕约翰·马歇尔爵士对这一角色的描述如下：〔3〕“那有三张脸的神，以一种典型的瑜伽姿态坐在一个低位的印度宝座上，双腿在他身下弯曲，脚跟触着脚跟，脚尖向下……在他的胸部上方是一个三角形的胸饰或是一串项链或项圈……阴茎（urdhvameghra）看上去是暴露的，但有可能，看来是阴茎的东西实际上是腰带的末梢。他头上戴的是一对角，罩在一顶高高的头巾中。在神的两边是四个动物，一头象和一只虎在他的右边，一头犀牛和一头水牛在他的左边。宝座的下边是两只站立的鹿，脑袋侧首回顾，角朝向中央。”最近对这一问题发表意见的作者之一，斯图亚特·皮戈特写道：“简直不用怀疑，我们这里有作为动物之主和瑜伽行者之王的大神湿婆的原型；可能有人曾设想他有四张脸，并且用他的四个动物看管大地的四个部分。这真会使人想到在公元前三世纪的 Mauryan 柱子上的象，狮，马和牛的象征。在神的宝座旁的鹿构成了与晚期宗教以及与 Sarnath 的另一个重大联系，

〔1〕印度教伟大女神的名字之一是 Aparna，“那不穿她的树叶衣服的女人”，即赤裸的人。

〔2〕马歇尔，pl. XII，fig. 17。

〔3〕同上，I，52。

因为，如果被类似地摆放，它们就是在鹿园说法的佛陀形象的必然的陪伴。”[1]

在封印上也发现了其他神灵处于坐法姿势的形象。最后，第二个雕像出土了，它完全是一个瑜伽行者的雕像。[2] 约翰·马歇尔爵士对它描述如下；[3] “它表现为某个似乎是处于瑜伽行者姿势的人，而正是因为这个原因，眼睑闭上了一多半而眼向下望着鼻尖……他可能是一个祭司或一个国王——祭司的塑 356
像，因为他缺少双角，如果它是神灵本身的像，人们自然会认为它有角。它拥有一种宗教或准宗教特征，这一点，是由他的外衣的明显的三片式样——在闪族，这种主题是为具有神圣本质的对象保留的。”[4]

这些事实几乎不能被小看，而且他们的意义巨大。在印度河的史前文明和现代印度教之间，连续性无法解释。大女神和创造神（湿婆），植物崇拜（菩提树，强烈的印度教特征）和生殖器崇拜，处于坐法姿式，可能在实践一心的神人——不论过去还是现在，它们都恰恰处于最显著的位置。“在哈拉帕文明的衰落之后，或与之同时，有许多特征被带进印度，它们不可能来源于雅利安传统，如果他们要为那些特征作出一些解释，在哈拉帕宗教和当代印度教之间的联系对人当然有巨大吸

---

[1] 《史前印度》，202 页。

[2] 马歇尔，pl. XCVIII。

[3] I，44，54。

[4] 欧内斯特·麦凯（《早期印度文明》，多罗西·麦凯编辑，53 页）更为谨慎：“但这可能不是那样，因为在来自 Kish 和 Ur 的非常早期的泥像上，人们已经注意到同一种眼睛。”

引力。旧信仰是极顽强的：甚至可能，早期历史的印度社会归之于哈拉帕的东西要多于它归之于说梵语的入侵者。”[1]

而且，许多在哈拉帕和莫亨约·达罗确认的文化因素今天可以在印度找到。因此，例如，哈拉帕的两轮车与今天在信德使用的是相同的，船只相似于今天在印度河上的那些，陶器制造技术看上去与今天在信德村庄能够观察到的是相同的，而建筑，鼻饰，应用眼睑粉的方法，象牙梳，等等的相似性也是真实的。[2] 头巾的使用，在吠陀文本中尚不知道，从梵书起才
357 得到证实，在哈拉帕是流行的。[3] 关于细节可能有歧议，但很难怀疑莫亨约·达罗的印度特征，无论它的来源是什么。很有可能，文明的创始者从土著居民那里借用了一些宗教形式。[4] 我们已看到过前澳大利亚人种因素的重要性，这种因素可能构成了社会的较低层次。这种因素在南部印度的土著部族中一直保留到今天。[5] 毫无疑问，它进入了哈拉帕综合中，正如它以后进入印度教综合中一样。

大约公元前2000年，印度河文明处于一种防御状态；不久以后，哈拉帕的一部分被从西北下来的入侵者烧掉。这些“野蛮”人尚不是印欧语系人，但他们的入侵无疑与西方的总流动有关，这些流动中也牵涉到了印欧语系人。[6] 数世纪之

---

〔1〕 皮戈特，203页。

〔2〕 V·戈登·蔡午德，《关于远古东方的新观点》，210页，222页，等等。

〔3〕 皮戈特，269页。

〔4〕 麦凯，75页。

〔5〕 蔡午德，208页。

〔6〕 皮戈特，255页。

后，这些后来者残酷的终结了印度河文明的所有剩余。不久之前人们仍然认为，印度——雅利安人在他们对印度的入侵中，除了原始部落以外什么也没遇到，这种原始部落在文化上处于人种学阶段。这就是 Dasyus，他们的堡垒被《梨俱吠陀》的因陀罗攻击并摧毁，据猜想只是低级的土建筑。但惠勒曾指出，《梨俱吠陀》中赞颂因陀罗征服 Dasyus“堡垒”的著名颂歌，可用于哈拉帕或莫亨约·达罗的城堡的坚固防御。[1] 从这里我们可以得出，在印度——雅利安人下到中印度的过程中，他们遇到的不仅有原始部落，而且有印度河文明的最后生存者，对这些人，他们给予了致命一击。在文化层面上，哈拉帕人肯定优于印度——雅利安人；他们的城市和工业文明不能与印度语系人的“野蛮性”相比。但哈拉帕人并不好战（我们甚至可以想象，他们曾是某种工商神权政治制度）；没有为受到一个年轻且富有侵略性民族的攻击做好准备，他们被击败并被消灭了。

然而，印度河文化的毁灭并非结束。一个城市文明的崩溃 358
并不等于它的文化的简单灭绝，而只是那种文化向乡村的，幼稚的，“大众的”形式的倒退。（这种现象，在野蛮人大入侵期间和之后的欧洲有充分的表现。）但很久之前旁遮普的雅利安化，开始了有朝一日成为印度教的巨大综合运动。在印度教中发现的相当数量的“哈拉帕”因素只能用一种接触来解释，这种接触就是很早就开始的，在印欧语系征服者和印度河文化的代表之间的接触，这些代表并不必然是印度河文化的创始者或

〔1〕同上，263 页。

他们的直系后代。他们可能是由于传播造成的某种哈拉帕文化形式的附庸，在边远地区保存了这些文化形式，躲过了雅利安化的第一次冲击。这就能解释如下显然奇怪的事实：对大女神和湿婆的崇拜，生殖器崇拜和树崇拜，苦行和瑜伽，等诸如此类，作为一种高级城市文明即印度河文明的宗教表达，第一次出现在印度——而在中世纪和现代的印度，这些宗教因素是“大众”文化所特有的。的确，自哈拉帕时代起，在具有澳大利亚人种来源的灵性和“统治者”——城市文明的创始者——的灵性之间，就肯定有着一种综合。但我们必须想到，得到保存的不仅是这种综合，而且也有“统治者”特有的且几乎是彻底的贡献（这一贡献特别是与他们的神权政治概念有关），否则就不可能解释吠陀时期以后婆罗门具有的相当大的重要性。很有可能，所有这些哈拉帕的宗教概念（它们与印欧语系人的宗教概念形成强烈对比），伴随着不可避免的倒退，在“大众”层次中，在说雅利安语的新统治者的社会和文明的边缘被保留下来。很有可能，它们正是从那里一波接一波地涌上来，在后来的综合中，最终形成了印度教。

第九章 结 论

现在我们已达到了我们研究的终点，一种总体性的考察仍有待作出。我们的意图既非总结我 们论述的总体脉络，也非重申在几个章节中已达到的结论。更恰当的说，我们认为去注意一些事实是重要的。首先是，瑜伽构成了印度心灵的一个特有维度，以致于无论印度的宗教和文化传播到那里，我们也能发现一种纯粹性或多或少的瑜伽形式。[1] 在印度，瑜伽被所有的宗教运动接纳和定位，无论是印度教的还是“异端的”。种种基督教的或混合的现代印度瑜伽又一次证明，瑜伽的“冥想”和“专心”方法对于印度的宗教经验是不可或缺的。因为，我们已看到，瑜伽最终吸收和整合了各种各样的精神和神秘技术——从最基本的到最复杂的。瑜伽行者的通名指称的不仅是圣人和神秘主义者，而且也有魔法家、狂欢者、普通的苦行僧和巫师。而这些魔法——宗教行为的每一类型都对应着一特定的瑜伽形式。

为成为它在许多世纪中所是的东西——即，一个泛印度的精神技术总体——瑜伽必须满足印度灵魂全部的最深层次需

〔1〕 见附注 IX。

360 求。我们已看到它是如何满足它们的。从一开始，瑜伽就标志
着反对形而上学思辩和一种过度的、僵化的仪式主义，它代表
了走向具体、走向个人经验的相同趋势，我们在表现在 puja
和虔信之中的大众信仰中又一次发现了这种趋势。只要目标是
对神圣的经验或达到一种完全的自我掌握——这种自我掌握本
身是走向对世界的魔法控制第一步——我们就总是发现某些瑜
伽形式。最为高尚的神秘经验，以及最为大胆的魔法欲望，是
通过瑜伽技术实现的，或更准确地说，瑜伽能使自己同等的适
应任一种途径，这一事实是相当重要的。有几种假说可以为此
作出解释。第一个要诉诸两种精神传统——说雅利安语的印欧
语系人的宗教传统和土著人的传统（我们已看到，后者是一个
复杂的传统，包括德拉威，蒙达，前蒙达和哈拉帕的因素），
这两种精神传统在多次扩张之后，经过漫长时间的综合，最终
形成了印度教。印欧语系人贡献了一种父权制的社会结构，一
种牧业经济和对天空之神的崇拜——一句话，“父亲的宗教”。
前雅利安的土著人已知道农业和城市生活（印度河文明）并在
总体上追随“母亲的宗教”。印度教自它从中世纪存在以来，
就代表着这两种传统的综合，但土著因素占显著优势；印欧语
系人的贡献经历了一种剧烈的亚洲化。印度教表征着土地的宗
教胜利。

虽然魔法的世界概念在印欧语系人中更被看重，我们也难
以把他们作为瑜伽体系中的魔法倾向的来源，而把神秘倾向完
全给予土著人。在我们看来，在仪式的极大重要性和它所产生
的思辩中找到印欧语系人的贡献，而把宗教经验中朝向具体的
361 需要的趋势，对人格的或地方的神灵（Istadevata，Gramadevata）

的神秘信仰的需要，留给土著人，这似乎更符合事实。就瑜伽代表一种对仪式主义和烦琐思辩的反动而言，它追随着土著传统并反对印欧语系人的宗教遗产。实际上，我们曾常常强调正统圈子——即，印欧语系传统的从属者——对种种瑜伽形式的抵制。我们曾指出，瑜伽体系在其他印欧语系人群体中的缺失证实了这一猜想，即，这种技术是亚洲的、印度土地的创造物。如果我们把瑜伽苦行的来源与印度河的史前宗教相联系是正确的，我们就有理由推出，在它那里，有一种在别处消失了的，古老的神秘经验形式。因为——重复一下——瑜伽不能被归类到一般用萨满教一词称呼的无数种原始神秘主义中去。瑜伽不是入定的技术，相反，它试图去实现绝对专心以便达到平衡。在普遍的神秘主义历史中，古典瑜伽占有它自己的一个位置，而且是一个难以确定的位置。它表征着一个活化石，一种在别处未能生存下来的古老的灵性形态。（当然，“活化石”的概念，在生物学各个分支中——其中有洞穴学——得到了有益的应用，某些今天在洞中繁荣的生命形式属于一种早已过时的动物区系。“它们是真正的活化石”，Racovitza 神父写道，“并且常常代表着极古老的生命时期——第三纪和甚至中生代。”因此，洞穴保存了一种古老的动物区系，对理解不可成为化石的原始动物形像群体有着无比巨大的重要性。正是在这种意义上，我们可以说，某种直到今日仍然存在的古老的灵性形态是活化石；它们对于人类心灵史更加有价值，因为它们未留下“记载的”痕迹，因为它们是——我们这样描述它——“不可成为化石的”。

瑜伽的古老再次被它的传授结构证实。我们曾提请注意死 362

亡和再生的瑜伽象征——对于世俗人类处境死亡，再生为一种超越形态。[1]瑜伽行者努力去彻底“颠转”日常行为。他置自身于一种僵化的身体静止（asana），有节律的呼吸和对气息的抑制（pranayama），心理心智流的固定（ekagrata），思想的静止，精液的“抑制”和甚至“反还”。在人类经验的所有层面上，他做的与生活要求他做的相反。事实上，“相反”的象征标志着死后的处境和神的处境（我们知道，人间的“左”对应着来生的“右”，在人间这里一个打碎的器皿，等同于来世和神的世界中一个未打碎的器皿，等诸如此类）。日常行为的“颠倒”使瑜伽行者越出生活之外。但他并不半路停下——死亡之后是一种传授的再生。瑜伽行者为自己制造一个“新身体”，正如人们认为古代社会的新人教者通过传授获得一个新身体一样。

乍看起来，瑜伽要求的拒斥生活可能显得可怕，因为它蕴涵的不止是一种葬礼的象征——它涉及对死亡的许多预测的经验。瑜伽行者使自己摆脱并最终消除属于人类经验的心理生理层面的全部内容，难道这一艰难且复杂的过程不是使人想到死亡的过程吗？因为，在印度人看来，死亡表征着精神摆脱心理生理经验的一种残酷的分离。而且，看得更仔细些，我们看到，解脱的奥秘，元素（tattva）向原质的返回，也标志着一种对死亡的预期。我们曾说，[2]某些瑜伽——密教训练只是自然轮回——一个一般是由死亡发动的过程——中的元素的分解

[1] 见上文，5页以下。
[2] 上文，272页。

与回归的一种“预想”。在西藏的死神之书《Bardo Thodol》中描述的许多对超越死亡的世界的经验，与瑜伽——密教的冥想训练有着奇怪的对应。

我们现在知道，这种预期的死亡是一种传授死亡——即， 363
它之后必然是再生。正是为了这种对另一种存在模式的再生，瑜伽行者牺牲了所有在世俗存在的层面上似乎是重要的东西。它不仅是它的“生活”的，而且是他的“人格”的牺牲。但我们知道印度哲学的答案：世俗存在的视阈是被扭曲了的。这是由于两个原因：一方面，非神圣化的生活是苦难和幻象；另一方面，在它的视阈中没有一个最终问题能得到解决。我们回忆一下数论瑜伽提供的答案，这一答案是针对在物质和生活的轮回中，虚假的精神苦役的原因和开端的问题的；数论瑜伽回答：它们是在我们目前人类处境中不可解决的问题；换句话说，对于任何尚未解脱的理智来说，它们是“奥秘”（我们应说，对于任何“堕落”的理智来说）。那想得到对这些“奥秘”的理解的人，必须把他自己提升到另一个存在模式中，而为达到这一模式，他必须对于这种生活“死亡”，并牺牲掉由时间产生的、由历史创造的“人格”（人格首先是对我们自己历史的记忆）。瑜伽的理想，生前解脱的状态，是生活于一种在时间之外的“永恒现在”之中。由于“在生活中得到解脱”，生前解脱者不再拥有个人意识——即，一种由他自己的历史滋养的意识——而是拥有一种见证意识，这种意识是纯粹的清明和自发性。我们不想试图去描述这种悖论处境；实际上，由于它是通过相对人类处境“死亡”和再生为一种超越的存在模式而得到的，它不能还原为我们的范畴。然而，我们仍要强调一个

事实，这一事实的价值主要是历史的。瑜伽袭用并延续了极为
古老的传授象征；换句话说，它在普遍的人类宗教史传统中找
到了自己的位置：这一传统要求期待死亡以便确保再生到一种
圣洁的生活中——即，通过神圣者的整合而成为真实的一种生
364 活。但印度在这一传统层面上走的尤其之远。就瑜伽而言，传
授的再生成为对不死或绝对自由的获得。正是在这种悖论状态
的结构中——这种悖论状态处于世俗存在之外——我们必须为
瑜伽中的“魔法”和“神秘主义”的共存寻找解释。一切都依
赖于自由的意义为何。

附　注

（关于全面的资料，见被引的作品条目）

I

1. 数论的文本和书目

数论一词有多种不同解释，理查德·加布（《数论哲学》，131－134页）认为它源自 samkhyā（“数”），并认为它的意思是“计算”、“调查”、“分析”（Untersuchung，Prüfung，Unterscheidung，Erwägung）。赫尔曼·欧登贝格（《奥义书教程》，351页，n. 129）倾向于“考查”、“计算”、“通过成分的计算来说明”等意义。赫尔曼·雅各比（在《Göttingische gelehrte Anzeigen》中，综述加布著作的第二版时，CLXXXI【1919】，28）认为，samkhyā 意为通过计算内容来定义一个概念；更早些时候（综述加布著作的第一版时，《Göttingische gelehrte Anzeigen》，CLVII【1895】，209；“佛教自数论瑜伽的起源”，特别是 47－53 页）他曾认为这一词指的是实存范畴的研究。所有这些意义在古印度都为人所知并接受，不是不可能的。然而，“区别”“识别”的意义看来更为可能，因为这种哲学的主要目的是把灵魂和原

质区别开来（也见 A·B·凯司，《吠陀和奥义书的宗教育哲学》，II，535－51）。

最早的论著是自在黑的《数论颂》（最好的版本是 S. S. Suryanarayana Sastri 的一本，Madras，1930。也有一些译本：H. T. Colebrook，牛津，1837；J·大卫，伦敦，1881；R·加布，莱比锡，1891；N. sinha，Allababad，1915；见 E.A. 韦尔登，“I Metri delle《数论颂》”。）这一著作的年代尚未确定，无论如何，它不可能晚于五世纪，因为佛教僧人 Paramartha 于六世纪将之译为中文（见 J. Takakusu，“《数论颂》etudiee a la lumiere de la chinoise”。）S·拉达克里希南（《印度哲学》，II，253－55）
368 认为《数论颂》编写于公元 200 年，而 S. K. Belvalkar（Mathara－vrtti，168 页）倾向于认为它的编著时间应是在我们纪元的第一或第二个世纪。

无论《数论颂》的准确日期是什么，可以肯定的是，自在黑并非第一个数论“作者”，《颂》60 说，圣人迦毗罗——该体系的神秘创始人——把教义传给了阿修利，阿修利又把它传给了 Pancasikha，自在黑从 Pancasikha 那里接受了它。关于迦毗罗，见加布《数论哲学》，25－29 页；雅各比 1919 年对加布的综述，26 页；拉达克里希南，254 页以下；V. V. Sovani，《数论体系的一个批评性研究》，391－92；G. Kaviraj，Jayamangala 的导言，H. Sarma 编纂，2 页（在炼金术文献中，迦毗罗被认为是一个行者）。

Pancasikha 著作的一些残篇流传至今：《数论经》，I，127；VI，68，等等。关于 Pancasikha 本人，见：加布，《Pancasikha 的残篇》；凯司，《数论体系》，48 页；雅各比，《Sind nach dem

Samkhya – lehrer Pancasikha die Purusas von Atomgrosse?》；E·W·霍普金斯《印度的伟大史诗》，142 – 52 页。中国传统（Takakusu，25 页以下）把 Pancasikha 当作《Sastitantra》的作者，自在黑自称曾缩写过这一论著。关于这一论著，见 F. O. Schrader，《Sastitantra》；M. Hariyanna，《Sasti – tantra 和 Varsaganya》；凯司，69 – 74 页。

可能曾有过几个数论“学派”，由它们有神论的重点和它们的灵魂概念而区别开来。甚至以后的评注者也保持了一些数论“学派”的传统，Gunaratna（十四世纪），是 Saddarsanasamuccaya 的评注者，谈到了两个数论学派：maulikya（原有的）和 uttara（晚期的）。前者认为每个灵魂（atman）有一个 prakrti（pradhana），而后者以及古典数论，相信所有个体灵魂共有一个 pradhana（S·达斯古普塔，《印度哲学史》，I，217；见 Kalipada Bhattacharya，“数论哲学和数论文献的一些问题”，515 页；C. A. F. 里斯·大卫，“数论和原始佛教”）。达斯古普塔（213 – 16 页）在 Caraka 中发现了一种前古典数论理论（但见让·菲约扎，《La Doctrine classique de la medecine indienne》，166 页）；奥托·斯特劳斯在 Vatsyayana（“Vatsyayana 的一种数论瑜伽哲学的古老形式”）。关于前古典数论，见 E. H. 约翰斯顿，《早期数论》。

对《数论颂》最早的评注是 Jayamangala，据认为是商羯罗所作（H. Sarma 编辑）；它的时期不能确定，但无论如何它要 369
早于筏遮塞波底弥室罗（见 Sarma，“Jayamangala 和其他对 Sankhya – Saptati 的评注”）。这一著作没有多大的哲学意义。

筏遮塞波底弥室罗（9 世纪）所写的《明谛论》，得到了

广泛流传，是人们参考和讨论最多的数论著作（梵文本和甘加纳塔·杰哈所作的英文译本；加布的德文译本，“数论真理之光，筏遮塞波底弥室罗的《明谛论》”；见 A. Barth，《? uvres》，II，136－137页。）那罗延天作有一个对《明谛论》的注解（《Samkhyacandrika》）。

最近发现的 Matharavrtti（可参考的是 Pandit Vishnu Sarma 所作的一个不太令人满意的版本）导致了一系列论争，即，它是否早于另一个对自在黑的评注，Gaudapadabhasya。Belvalkar 发现了手搞，根据他的说法（“Matharavrtti 和自在黑的时期”，172页），Matharavrtti 是由 Paramartha 在557－569年译为中文的梵文评注，它以前曾被认为佚失了。对 Matharavrtti 和 Takakusu 所作的 Paramartha 评注的法文版本（“《数论颂》”，978－1064页）的比较，使得 Belvalkar 相信它们是同一的。这位学者也认为，Gaudapadabhasya（8世纪）是 Matharavrtti（他断定它的时期是六世纪前）的一个提要。A. B. Dhruva（“Trividham Anumanam”，275页）认为 Matharavrtti 甚至更早；根据 Anuyogadvara 的一个引用了 Matharavrtti 的段落，他坚持后者的时期一定要在第二或第三世纪，如果不在第一世纪的话。但他的意见没有被接受。

Belvalkar 提出的关于自在黑的各种评注以及 Matharavrtti 对 Gaudapadabhasya 的先在性的年表，受到了怀疑；见 Belvalkar，“Mathara－vrtti”；S. S. Suryanarayana Sastri，“中国的 Suvarna－saptati 和 Mathara－vrtti”；“Mathara 和 Paramartha”（它们描述了两位作者的区别）；Umesha Mitra，“Gaudapadabhasya 和 Matharavrtti”（抛弃了 Belvalkar 的 Gaudapadabhasya 只是 Matharavrtti 的

一个提要的论点，但把后者放在十到十三世纪之间，这看来是不可能的)；凯司，“Mathara - vrtti”（得出了这一，结论，即Mathara，Paramartha和Gaudapada都用了一个更早的评注，这一评注现在已不存在)。

自在黑的评注者乔答波荼，不可能与《蛙氏颂》的作者是 370
同一人；他们的哲学很明显差别太大。见Amar Nath Ray，“《蛙氏奥义书》和乔答波荼的《颂》”；B·N·Krishnamurti Sarma，“关于乔答波荼颂的新见解”。H. H. 威尔逊把Gaudapadabhasya译为英文，并作了一个研究（牛津，1837；多次被重印)。

《数论经解》传统上被认为是迦毗罗所著，是这一学派的第二重要经典论著。它的时期可能十四世纪，因为无论是Gunartna，还是摩陀瓦在他的Sarvadarsanasamgraha，都没有提到它。几个评注：阿尼鲁特（十五世纪）著有《数论经评注》（加布编辑；他也作了好的英文译本：《阿尼鲁特的评注》)。摩河提波（1600年以后）编著了一个注解（vrttisara)，没有什么用处（主要的段落已被加布编译了)。维加纳比柯苏（十六世纪）所著的《数论经明注》，是关于《经》的最重要评注（加布编辑，剑桥【Mass.】，1895；同一人所作的德文译本，莱比锡，1889；J. R. Ballantyne作有部分段落的英文译本，《迦毗罗的数论格言》；N. Sinha作有完整译本，《数论哲学》)。见Udaya Vira Shastri，“《数论经》的遗迹”。

Tattvasamasa是一个只有二十二节的简短论著，也被认为是迦毗罗所著，虽然文本很晚（十四——十五世纪)。F·马克斯米勒（《印度哲学的六个体系》，242页以下）错误的猜想它是数论文献的最早文本。

关于数论，也见：加布，《数论和瑜伽》；保罗·罗伊森，《印度的后吠陀哲学》，408 - 506 页；施特劳斯，“数论的历史”；欧登贝格，“数论哲学史”；凯司，《宗教和哲学》，535 - 51；霍普金斯，《伟大史诗》，97 - 157 页；拉达克里希南，II，249 - 353 页；Haraprasad Shastri，“数论文献年表”；Abhay Kumar Majumdar，《数论的人格概念》；Glasenapp 的赫尔穆特，《印度哲学》，157 页以下；J. A. B. van Buitenen，“数论研究”，I - III。关于数论和佛教之间的关系，见下文，379 - 81 页。

2. 波颠阇利和古典瑜伽的文本

认同两个波颠阇利为一人——《瑜伽经》的作者和语法学
371 家波颠阇利——为 B·里比希、加布和达斯古普塔所接受，被 J·H·伍兹（《波颠阇利的瑜伽体系》，xiii - xvii）、雅各比（“婆罗门哲学经书的年代”，特别是 26 - 27 页；“论原初的瑜伽体系”，特别是 583 - 84 页；“论《瑜伽论》的年代”）和凯司（《数论体系》，65 - 66 页；“印度哲学的一些问题”，特别是 433 页）否定。达斯古普塔批驳了伍兹的在两个波颠阇利那里质料（dravya）概念不同的论点。相反，他发现《瑜伽经》和 Mahabhasya 之间有多处相似；例如，sphota 的教义在两本书中都出现了，虽然它远不是一个普遍的教义；两者的开始是相似的（《瑜伽经》是：atha yoganusasanam；而 Mahabhasya 是：atha sabdanusasnam）。达斯古普塔相信《瑜伽经》的前三册是语法学家波颠阇利所著，并认为它们的年代在公元前二世纪。最后一册（IV），他认为是后来加上的。首先，它与前面三册在术语上不同；其次，它重复了已经说过的话。凯司没有接受达斯古普塔的解释。在他看来，《瑜伽经》是唯一作者的作品，此

人无论如何与 Mahabhasya 的作者不是同一人。雅各比（“论《瑜伽论》的年代”）比较了两本著作的词汇，推论出它们是不同的得到这些结果后，雅各比和凯司在《瑜伽经》的第四册中发现了明显的反佛教论争的痕迹，由此得出，波颠阇利的年代不可能早于五世纪。很早以前，雅各比就已指出，如果一种印度哲学文本谈到 Vijnanavada，它就是晚于五世纪的（“年代”，2，25 页）。现在，《瑜伽经》，IV，16，似乎谈到了 Vijnanavada。凯司（“一些问题”，433 页）和 J. W. 豪尔（《瑜伽经》的第四册，132－33 页）说，这种提及不是指某个不确定的 Vijnanavda，而是指 Asanga 和婆薮盘豆的教义。

与这些批评相反，Jvala Prasad（“《瑜伽经》的年代”）试图去证明《经》IV，16，不是波颠阇利文本的部分，因为它只是重复了广博仙的评注（七——八世纪）中的一行，在这一评注中他攻击了 Vijnanavadins。罗阇·薄阇很早就说过，这一部《经》广博仙的插补，因此没有对它作评注。另外，达斯古普塔和 Prasad 指出，即使《瑜伽经》IV，16 所指的作者是 Vijnanavadins，我们也没有理由相信所指的是婆薮盘豆或天著。这一文本同样可以应用于一些早期的唯心主义学派，比如在最早的奥义书中提到的那些。“例如，像《他氏森林书》这样一 372
种早期著作的哲学比任何其它著作都像 Vijnanavada。世上万物都被描述为知识（prajnanam），它们只是在知识中并通过知识而存在”（Prasad，371 页）。然而，路易斯·德·拉·瓦雷·普散曾多次指出《瑜伽经》对学院佛教的依赖性（见“佛教注释”和“佛教和波颠阇利的瑜伽”）。见下文，V，1。

《瑜伽经》最著名的梵文版本是在 Anandasrama 梵文系列中

出版的那一种（序号 CXLVII）。《瑜伽经》与吠陀——广博仙所作的评注（《瑜伽注疏》）和筏遮塞波底弥室罗所作的注解（《真理明晰》）一起，被伍兹（《波颠阇利的瑜伽体系》）和 Rama Prasada（《波颠阇利的瑜伽经》）译为英文。也见豪尔，“波颠阇利的瑜伽经的一种译本”；杰哈，《瑜伽证知》。金·薄舍（十一世纪初）关于《瑜伽经》写有一个评注《罗悦摩檀多》（由 Rajendralala Mitra 编译为英文，《波颠阇利的瑜伽格言》）。维加纳比克苏著有一个关于广博仙《瑜伽注疏》的评注《瑜伽释补》（Ramakrshna Sastri 和 Kesava Sastri 编辑），以及一个关于波颠阇利理论的短小论著 Yogasara - samgraha（Jha 编辑）。《瑜伽经》也是另一个评注，罗摩难陀娑罗室伐底所作的《摩尼婆罗钵（十六世纪；伍兹翻译，“评注‘珠宝之光’中描述的波颠阇利的《瑜伽经》”）的主题。关于其它的评注，见西奥多·奥夫雷希特，Catalogus Catalogorum，1，480 页。在所有这些论著之中，最有价值的是广博仙和维加纳比克苏所著的那些。薄舍常常提出有益的解释。也见 P. C. Divanji，：“Yogayajnavalkya”。

关于瑜伽的理论与实践，见 S·达斯古普塔，《波颠阇利研究》；同一作者，《瑜伽作为哲学和宗教》；同一作者，《瑜伽哲学与印度其它思想体系的关系》；同一作者，《印度哲学史》（I，226 页以下）；拉达克里希南，《印度哲学》（II，336 页以下）；保罗·奥午特麦尔，《L'Histoire des idees theosophiques dans l'Inde》（I，290 页以下，300 页以下）；豪尔，《瑜伽实践的开端》；同一作者，《瑜伽作为健身方式》；理查德·勒泽尔，《瑜伽实践的心理学基础》；西古德·林德奎斯特，《瑜伽的方法》；

Alain Danielou，《瑜伽：整合的方法》；雅克·马苏伊，《瑜伽：人类整合的科学》。也见下文给出的关于佛教、密教、和赫特瑜伽的书目。

3. 关于唯物主义者 373

在《摄一切见论》的第一章以及在Santaraksita的《摄真实论》，slokas1857－64（以及Kamalasila的评注，杰哈译）中，我们发现了对顺世论者这一主题的最好描述，以及对他们观点的哲学批判。也见：朱塞佩·图奇，"Linee di una storia del materialismo indiano"；Luigi Suali，"质料在印度唯物主义史中的地位"；米勒，《六种体系》，94－104页；Dakshinaranjan Shastri，《Charvakashashti》；同一作者，《印度唯物主义简史》；R. A. Schermerhorn，"印度唯物主义何时得到了它的显赫头衔?"；P. J. 阿布斯，"某些早期的佛教文本与印度的唯物主义哲学的关系"；瓦尔特·鲁本，"古印度生活中的唯物主义"。

4. 自我和心智经验

《数论经》，I，19说，精神在其自身本性（svabhava）上，是永恒的（nitya）、纯粹的（suddha）、明亮的（buddha）和自由的（mukta）。维加纳比克苏在评注这一段落时，试图去证明精神和心智经验的关系是虚幻的。另一段（《数论经》，I，58）补充说，所有赋予精神的属性（例如，理解、意志，等等的能力）只是"语词的表述"，因为它们并不对应实在（tattva）。我们必须在这种意义上来理解《数论经》，III，56，在那里宣称精神是"全能的"（sarvavit，sarvakanta）。阿尼鲁特在评注《数论经》，I，97时，解释说来自一个"经验灵魂"（jiva）、一个"生命灵魂"的智慧（菩提）、个性（ahamkara）和感觉（in-

driyani)，能够作为，但 jiva 不能和神我混同。商羯罗做了同样的区分，他假设一个“至上灵魂”和一个经验灵魂（jivatman）的存在。另一段（《数论经》，I，160）宣称，精神具有这样的本性，以至于我们既不能说它是被束缚的，也不能说它是被解放的（vyavrtta - ubha - yarupah）；至少，这是维加纳比克苏认为的这些话的意思。也见 Narendra 对《真理贯连》，4；《数论经》，I，96；I，106；I，162；III，41，等等的评注，特别是广博仙和筏遮塞波底弥室罗对《瑜伽经》，I，4，5；III，34；IV，22 的补充。关于前古典数论中的神我，见约翰斯顿，《早期数论》，52 页以下。

374 5. 三德

在所有的数论和瑜伽论著和评注中，有许多段落是关于德的。我们将选择几个：自在黑，《颂》，II，16，以及 Mathara、乔答波荼和筏遮塞波底弥室罗所作的评注；《瑜伽经》，II，15；II，19（广博仙和筏遮塞波底弥室罗的阐释很重要）；IV，13；IV，22；筏遮塞波底弥室罗，《真理明晰》，I，16，等等。Emile Senart（“写阇和印度的三德理论”）试图用早得多的、后吠陀的直觉来解释德在印度思想中的出现。维克多·亨利（“吠陀的物理学”）把最早的对德的思考还原为如下的图式：（温和的）热→（强烈的）热→痛苦→苦行。在一个更近期的研究中（“德的理论和《歌者奥义书》”），Senart 概括并完成了他对德前史的研究。在分析《歌者奥义书》（VI，2-4）的一段文字时，他这样总结奥义书的世界构成的概念：“以不同比例结合构成可感世界的质料的三种宇宙元素：tejas，apas，anna”（286 页）……“吠陀的术语中把可感世界分成的三个级别。Tejas，

人们赋予它微红的光度（rohita），apases，颜色是白的（sukla），anna 是黑色的（krsna），无疑对应着太阳所在地上部，以及带有较缓和亮度的云的位置，还有没有自己亮光的地球的位置，这里生产着植物”（287 页）。让·普茨卢斯基（“Guna 的理论”）在伊朗的三元组合那里发现了类似之处，并相信他能在三种德的概念中找到闪族的影响。出色的描述和深刻的哲学解读出现于达斯古普塔，《印度哲学史》，I，243 以下；同一作者，《瑜伽哲学》，70 - 111 页。也见加布，《数论哲学》，209 - 20 页；拉达克里希南，《印度哲学》，II263 - 65 页；霍普金斯，《伟大史诗》，119 页以下，等等。关于前古典印度的德理论的历史，约翰斯顿，《早期数论》，25 - 41 页，现在应当参考。

6. 数论——瑜伽中知识的逻辑和理论

数论的知识逻辑和理论，具有它对宇宙学的贡献的重要性和原初性同等的概括性。虽然认识到对一种正典圣经的需要成 375
为知识的有效性的基础，数论和瑜伽仍给予了关于三段论（Nyaya 作了详述）的思考或感觉的“自身证明”（一种弥曼差派珍爱的理论）第二的地位，并一般忽视了由佛教哲学家开始的深刻的认识论分析。关于印度逻辑，见 Satis Chandra Vidyabhusana，《印度逻辑史》；凯司，《印度的逻辑和原子主义》；S. Sugiura，《印度逻辑》；Hakuju Ui，《胜论哲学》；Barend Faddegon，《胜论体系》；菲约多·伊波利托维奇·谢尔巴茨基，《晚期佛教理论之后的认识论和逻辑》；同一作者，《佛教逻辑》；图奇，《Pre - Dinnaga》。也见在 MCB，I（1931 - 32），415 - 16 中拉·瓦雷·普散关于最近出版物的书目注释。

广博仙（七世纪）和维加纳比克苏（十六世纪）承认逻辑

问题有一定的重要性，但这不能与他们对形而上学和心理学表现的兴趣相比。广博仙（《瑜伽经补注》，III，52）概述了一种对时间的分析：同佛教逻辑家一样，对他来说，真实的只有瞬间、“刹那”，无论是刹那的连续还是武断地把时间分为小时、天、两周等等，都没有客观实在性；它们是思想的建构。广博仙的这一解释可能是受到了佛教哲学家，尤其是婆薮盘豆的启发（见谢尔巴茨基，《佛教的核心概念》，43页）。

如在印度所有其它的体系中一样，数论——瑜伽逻辑的基础是对pramana的定义，“证据”、“认识模式”——用别的话说是，保障认识有效性的工具。自在黑重申：“感知【drstam，prat夜叉】，推理【anumana】和准确的证据【apta vacanam】是三个证据”（《数论颂》，4页）。感知是“通过感觉的知识”（同上，5页）。筏遮塞波底弥室罗在解释这一段时，补充说，感知是一个思想过程的结果（菩提），在这一过程中萨埵居于统治地位，它是通过把感知到的感觉附着到客体上而得到的。换句话说，感知是一种感觉活动，指向客体，被它们塑造，并把它们的形式呈现给理智（菩提）。

在《数论经》（I，89）中有一个同样的定义：“Pratyaksa夜叉是一种由于附着（到客体）并表现它们的形式而得到的知识。”维加纳比克苏（补同上）补充说：它是一种“知识，一种对理智的改造，它把自身导向与自己联系的客体”。但神我
376 并不受这种对菩提的“改造”的影响。也见伍兹，“瑜伽体系中认识的理论”。

总之，显然通过“感知”，数论和瑜伽理解了一种指向客体的心智活动，客体同样存在，并被认为既非感觉也非瞬间，

也非幻象。有了这样的前提，就容易理解，为何数论给了感知的问题很少的注意，因为它确信通过外部实在地直接直觉而得到的材料的有效性。

推论或推理（anumana）对应着正理学派的理论，数论对它的发展没有贡献。佛教的影响没有在这里表现出来。它是一种也蕴涵着感知的推论理论（《明谛论》，34）。自在黑给出了如下的定义（《数论颂》，6）："推论建立在大项和小项的基础之上，有三种"——这一定义无疑是不明智的。但如果这一公式如此简短，那是因为它指的是一个人们普遍知道和普遍接受的真理。只有顺世论唯物主义者否认 anumana 可以作为证明（pramana），原因是，中项（vyapti，"永久相伴"）是一个自身需要用推论来证明的真理，这样就出现了一个恶性循环。

推理有三种：（1）先天的（purvavat），感觉是由原因推出的（雨是由云的出现推出的）；（2）后天的（sesavat），原因是由后果推出的（雨是由河流的泛滥情况推出的）；（3）samanya-todrsta，推理是从一般到一般（筏遮塞波底弥室罗，《明谛论》，35）。维加纳比克苏（补《数论经》，I，135）给出了最后这种推理的一个例子：德的存在是由摩河特的存在推出来的。对数论来说，推理是用来证明原理（tattva）的存在，是蕴涵在我们在上文（21 页以下）简要描述过的整个宇宙结构之中的。这一体系的一个特别的特点——灵魂的众多性，同样是由推理证明的。数论从印度普遍接受的一个真理——曾有人通过知识得到解脱，特别是圣人们（迦毗罗，阿修利，等等）和 rsis——出发。如果只有一个普遍灵魂，那把自身从现象的幻象中解脱出来的第一个人，必然导致所有灵魂的解脱，现在宇宙中就既

没有存在，也没有痛苦。

377 7. 数论和对神的存在的批评

数论作者们引起的反对神的存在的论点是相当无力的（如同波颠阇利和广博仙为论证自在天的存在的相反的“证明”一样）。没有神的存在的证据，《数论经》I，92说。神不能存在，因为他必然或是自由的或是受束缚的（同上，I，93）。一个受束缚的精神不能是神，因为他会处于羯摩的统治之下；另一方面，一个自由的精神不能是造物主，因为，由于绝对脱离物质，他不可能有感知，也不能有任何种活动的欲望，最后，他不会有影响物质的方式（阿尼鲁特，补同上）。这一论点是指向反对正理学派的，因为阿尼鲁特（补同上，III，57）写道：“如果神被设想成一个我们接受的精神，我们没有理由反对他的存在；但正理哲学设想的那样一个神的存在是没有证据的。”在《数论经》中，我们又一次读到（V，10－11）：“一个外在的自在天的存在是没有证据的；因为要推出他的存在是不可能的，缺少一个中项（vyapti）。”这一中项应联系创造和造物主，但创造由原质而得到解释，因此一个外在主体的干预是不必要的。更进一步，数论作者们接着说，传统自身在吠陀的揭露中有其基础，把原质当作创造的唯一要素来谈论。

在筏遮塞波底弥室罗那里（《数论颂》，57的评注）发现了同样的论点。然而，《数论颂》在任何地方都没有明确的批评神的存在。自在黑的无神论说得没有《数论经》中明确，正如萨斯特里所说（他的《数论颂》版本引言的xxix页），“自在黑并不着意去否定神的存在，而更多是试图不涉及他”。无论如何，一种“有神论的”数论从《白骡奥义书》发展而来，并

由《薄伽梵歌》而得到流传（见下文，394－95页）。

也见加布，《数论哲学》，191－95页；同一作者，《数论和瑜伽》，17页；达斯古普塔，《瑜伽哲学》，231－58页；图奇，"Linee di una storia"，42页以下。

8. **数论和佛教**

关于数论、瑜伽和佛教之间的关系，有一个很大的书目。我们在这里不再重复。（关于早期的出版物，见加布对他翻译 378
的阿尼鲁特的《数论经评注》的序言，i－ii页；这一序言立足于一个早期研究，"数论真理之月光"）。无论如何这一问题有两个不同的方面，数论对佛教的影响和佛教对数论的影响。如果说，某些印度学家否认数论在佛陀或原始佛教哲学的形成中起到了一定作用，大多数学者仍然认为，瑜伽技术的影响是无可比拟的（见下文，397－98页）。

马克思·米勒和欧登贝格是首先拒斥——直到那时仍被一般人接受——佛教起源于数论这一传统的人。加布（在上文提到的研究中和《数论哲学》，3－5页）试图通过指出数论和佛教的八个共同点来证实这一传统，在这八点中他强调如下几点：佛教和数论都是"列举的哲学"——即，他们夸张的运用划分、列举和纲要；他们都是悲观的、反祭献的和反苦行的；两者都坚持精神不应混同于心智经验；两者都把解脱当作人的至上目的。加布认为，数论不可能从佛教那里借得它的所有思想和它的所有纲要，因为，难以想象一种哲学体系的创始者从一种没有解决任何重要问题的宗教（因为原始佛教拒绝讨论最终的问题，因为对灵魂的拯救并非必需）那里借得他的基本原理。

雅各比（“佛教自数论瑜伽的起源”）接受了加布的结论，并为之增加支持，他揭示出 nidanas 和数论的“类别”之间的密切联系和提醒人们重新注意这一事实，即，马鸣在《佛行经》中，称佛陀的第一个老师 Arada（巴利文是 Alara）是“一个数论的党徒”（55 页）。雅各比的意见是，马鸣的陈述表现了一个真实的历史传统（57 页）。他又回到他的研究主题“论佛教哲学与数论瑜伽的关系及 Nidanas 的意义”，在这里他明确了他的意见：“佛教的出现不是对数论的拷贝而是一种个人的再解释，后者不是佛教建构模仿的模型，而更是它生长于其上的土壤”（1 页）。关于马鸣（他生活于——我们不要忘记——自在黑之前几个世纪!）描述的数论，见约翰斯顿，《佛行经》，I，lvi 页以下，166 页以下；同一作者，《早期数论》，35 页以下，54 页以下。

379 欧登贝格曾在他的《佛陀》中否认数论对佛教的影响，他批评了雅各比的论点（“佛教研究”，693 页）并质疑道，佛陀虽然沉浸于瑜伽的苦行实践，但是否也采纳了数论的思想。他在他的《奥义书教义》，178 – 223 页和“论数论哲学的历史”中，以更为巨大的篇幅论述了这一主题。正如，拉·瓦雷·普散所说，欧登贝格逐渐使自己确信了数论对佛教的影响，这一观点也为理查德·皮舍尔（《佛陀的生平和教义》，65 页以下）所认可。也见 F. Lipsius，《作为佛教先驱的数论哲学》，106 – 14 页；图奇，《Il Buddhismo》，58 页以下。

凯司（《数论体系》，23 – 33 页；见《佛教哲学》38 – 43 页）选择了中间道路：“从证据可能得到的唯一结论是，佛教的一些概念与数论的一些概念又极为密切的关系”（《数论体

系》，29 页）。在数论和佛教相同的思想中，凯司包括 samskaras 的概念、因果关系的概念、佛陀的四真理和数论瑜伽的解救教义的四阶段的对应、佛教和数论的“解脱”经验的相似性，等等。但他也发现了这两种体系之间的一些不同之处。“因此，有理由推出，古典数论不是佛教的来源，而数论对佛教的任何影响肯定来自一个更为类似史诗体系的体系，除非我们接受这种观点，即影响应被当作来自教义的早期形式，这种形式可能被看作是佛教和史诗的数论的共同来源”（同上，31 页）。“数论影响的证据显然是间接的，也不是自身完满的”（《佛教哲学》，42 页）。

也见 Eugen Hultzsch，“数论和瑜伽在 Sisupalayadha 中”；瓦尔特·Liebenthal，《Satkarya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner》；豪尔，《楞伽经和数论》；S. C. Vidyabhusana，“喇嘛之乡的数论哲学”。

9. **数论对佛教的批评**

数论的实在主义必然抛弃中期佛教学派的唯心主义和相对主义。在晚期的数论文本中，有同佛教唯心主义者的论争，我们将讨论其中最重要的内容。

在讨论外部世界的实在性时，筏遮塞波底弥室罗写道：380
“当然，无论对它的感知是正确还是错误，像珍珠母这样的东西【svarupa】仍是同样”——即，无论某个人（正确的）感知它是珍珠母还是（错误的）感知它为白银。对他来说，《数论经》的作者明确断言（I，42）：“（世界）不仅仅是观念，（因为我们有）对实在的直接理解”（na vijnanamatram bahyprateh）。在评注这一段时，阿尼鲁特解释世界的客观性（jagat）如下：

如果它仅是观念（vijnana）——如佛教徒所认为的那样——我们就不会有“这是一口锅”的经验，而是“我是一口锅”（aham ghatah iti pratyaya syat, na tu ayam ghatah iti）。如果对手反驳道：“这是一口锅”的经验虽然拥有客观实在的外表，却是由于“特定的印象”（vasanavisepa），阿尼鲁特回答道，这些特定的印象一定曾有过决定它们的先前的印象；在这种情况下，印象之后的根基也总是被接受（否则就会有一个 regressus ad infinitum），而这种根基只能是外部实在。另一方面，如果同一个佛教徒反驳说，“外部对象不能存在，因为一个与其部分【avayava】区别开来的整体【avayavin】不存在；部分和整体实一个东西【avayavavayavinorekatvat】，因为他们被设想成一个东西【ekatvaprtiteh】”——回答是，“整体”常常与“部分”在相同的时间移动（一棵树在风暴中），但有时会只有“部分”移动，而整体不动（一棵树在微风中）。

然而，某些唯心主义者（空宗佛教徒，他们设定虚无作为实在的最终根基）提出了新的反驳：“由于没有对象的知识是不可能的【nirvisayasya jnanasya adarsanat】，如果对象不存在，知识也不能存在。”对此维加纳比克苏回答道（补《数论经》，I，43）：“由外部世界的不存在只能导致虚无，不能导致思想【tarhi bahyabhave sunyameva prasajjeta，na tu vijnanamapt】。为什么？因为外部世界的不存在同样意味着思想的不存在；一个人由推理【anumanasambhavat】可以确定，就像对外部世界的直觉一样，对思想的直觉，是没有一个对象的【avastuvisaya】。”

维加纳比克苏在他对《数论经》，I，45 的评注中，发现了
381 另一个对设定虚无作为存在基础的空宗的反驳。那些说“这样

的存在是可灭的”的人宣布了一个纯属无知的意见。只有“复合的质料”才能被毁灭。而且，必须保证不参与进来作为外部对象的毁灭者。例如，“水壶不再存在”，是来记录对象现在所处的新状态。但维加纳比克苏直到提出来一个最终的反驳才终止他的论述：“如果你承认虚无存在的一个证据存在，那么，恰是由于这一证据，虚无就被排除了；如果你不承认它，那么，在没有证据的情况下，虚无没有得到证明；如果你说虚无自我确证，这就意味着他拥有智慧，等等。”维加纳比克苏对虚无另一个反驳是末世学的：虚无不可能是灵魂的目标，因为灵魂渴求的解脱（moksa）是一个真实的东西。

总之，数论反对佛教的论点反对的是（1）以认识以前感知的对象的名义，反对“刹那”（ksana）的教义；（2）因为对对象的感知，反对唯心主义；（3）以 reductio ad absurdum，反对虚无（Sunyavada）。

数论的实在论受到了商羯罗（《梵经》，II，11，1－10）和各个唯心主义学派（例如，见婆薮盘豆的《Vijnaptimatratasiddhi》，拉·瓦雷·普散翻译，I，28－36）的批判。

II

1. 专心的障碍

《瑜伽经》，I，30 列举了专心的九种障碍。广博仙对它们的解释如下：（1）vyadhi（疾病）是生理平衡的破坏；（2）styana（衰弱）是缺乏工作的思想准备；（3）samsaya（优柔寡断）是一个问题的两个方面的思想斗争：“它可能是这样或那

样”；（4）pramada（不注意，不关心）是缺乏阻碍三昧的主动性；（5）alasya（柔软）是由于“重量”而导致的思想和身体的惰性；（6）avirati（声色欲）是由感性对象占据心灵而引起的欲望；（7）bhranti darsana（错误的、无效的观念）是错误的知识；（8）alabhdabhumikatva）（由于心智的活动性而不能看到实在）；（9）anavasthitattva（不稳定），它不能保持思想的连续
382 性，因为心灵尚未达到一心。其他的障碍是疼痛（duhkha），绝望（daurmanasya），等等（《瑜伽经》，I，31）。“要阻止它们，就要熟知真理”（同上，I，32）。同样，通过培养普遍的友善（maitri），同情（karuna），满足（mudita），并在欢乐，悲伤，美德和邪恶面前无动于衷，一个人就净化了心灵（同上，I，33）。所有这些都属于印度伦理的共同财富，对它的论述可以在正统的文献中，同样也可以在宗派的和通俗的文献中找到。

2. 关于坐法

坐法这一技术术语不属于最古老的那些。它未出现在最早的奥义书中（它第一次被提到是在《白骡奥义书》，II，10中）。它出现在《薄伽梵歌》中，在那里它有与在《》中和马鸣（公元一世纪）的《佛行经》中一样的意义；见多伊森，《奥义书的哲学》，387－88页；霍普金斯，“伟大史诗中的瑜伽技术”，348页。在《摩诃婆罗多》的《Santi Parva》，237，241，317章中有多处提到了坐法。但这一实践的古老是毫无疑问的；吠陀文本有时提到瑜伽姿势（见豪尔，《瑜伽实践的开始》，21－31页），而在莫亨约·达罗发现的一些图章表现的是处于坐法姿势的神（见上文，229页以下）。在那些详细讨论坐法姿势的瑜伽奥义书中，我们要提到《Trisikhibrahmana奥义

书》，34－52。赫特瑜伽的《Gheranda 本集》描述了三十二种坐法；《赫特瑜伽灯论》描述了十五种，《湿婆本集》是八十四种。对赫特瑜伽来说，这种姿势有一种非常显著的魔法价值；例如，padmasana 能治愈任何种疾病（《Gheranda 本集》，II，8），muktasana 和 vajrasana 给人以“魔力”（同上，II，11－12），mrtasana 平息思想的纷乱（同上，II，19）bhujangasana 唤醒 kundalini（同上，II42－43），等等。有些坐法能“战胜死亡”——一个赫特瑜伽文本中常见的陈词。见西奥斯·伯纳德，《赫特瑜伽》。

关于巴利文经典中的坐法，见《印度神秘主义的 Yogavacara 的手册》，T. W. 里斯·戴维斯（F. L.. 伍德沃得以《神秘主义手册》的标题翻译）1 页，注释 2。

也见亚瑟·阿氏隆，《毒蛇的力量》，多处提及；勒泽尔，《心理学基础》，16－23 页。

3. **关于瑜伽专心** 383

第一次明确在奥义书中提及：《羯陀奥义书》，VI，11。霍普金斯曾指出并讨论了《摩诃婆罗多》中的相关段落，“瑜伽技术”，351 页以下。关于耆那教的五种执持，见加布，《数论和瑜伽》，39 页以下。《瑜伽经》中的主要段落，以及对它们的评注，林德奎斯特复制并作了分析，《瑜伽的方法》，104 页以下——但必须记住，林德奎斯特把瑜伽的冥想和专心还原为种种自我催眠。

关于瑜伽专心的个人经验，见伯纳德，《赫特瑜伽》。也见菲约扎的有关考察，“论瑜伽中的专心 oculaire”，以及奥莉维亚·拉孔布，“论印度瑜伽”。

4. 三昧

关于三昧在《摩诃婆罗多》的道德部分中的意义，见霍普金斯，“瑜伽技术”，337页以下。

《瑜伽经》中的重要段落（特别是I，41－46），以及广博仙、筏遮塞波底弥室罗和薄舍的评注，林德奎斯特在《瑜伽的方法》，118页以下，144页以下，顺便作了复制和分析。

关于名词三昧＝samapatti的同一性，特别见于广博仙，补《瑜伽经》，I，43－44，以及筏遮塞波底弥室罗，补I，42－43。

关于四种佛教禅定和四种有想三昧之间的对应，见Senart，“佛教和瑜伽”，349页以下；拉·瓦雷·普散，“佛教和波颠阇利的瑜伽”，229－30页。“我们是否要提出这一问题：这些共同的概念和共同的教义，是瑜伽或佛教那一方面首先作了详述，几乎可以肯定是瑜伽”（拉·瓦雷·普散引用欧登贝格的话，230页）。也见下文，397页以下。

5. Siddhis，“魔力”

古典瑜伽文本汇编在林德奎斯特，《瑜伽的方法》，169－82页；同一作者，《Siddhi和Abhinna》，在此文中他分析了佛
384 教的文献，特别是觉音的《清净道论》。在Etienne拉莫特，《龙树的大智度论》（《大智度论》），I，329，注释1中，有关于abhijnas的来源的很好的书目。

关于赫特瑜伽文献中的悉提，见例如《湿婆本集》，III，41以下。关于密教和瑜伽传说中的悉提，见上文，312页以下。也见Siddhas的神话，303页以下。

Ⅲ

1. 吠陀时代的誓威者和入定

誓威者的问题曾被莫里茨·温特尼茨，“誓威者”，尤其是豪尔，《誓威者》，做过彻底的研究。关于《梨俱吠陀》，X，136中的kesin，见豪尔，《瑜伽实践的开始》，169页以下；同一作者，《誓威者》，324页以下。

关于苦行和sramanas的文献，见拉·瓦雷·普散在他的《印度——欧洲人和印度——伊朗人》中的书目说明，290页以下，378页以下。关于吠陀时期的流行宗教，在恩斯特·阿布曼，《楼陀罗》中，特别是64页以下，有丰富的资料。关于传授和入定的“男性社会”，见斯蒡格·维坎德的研究，《arische男性团体》和《Vayu》。关于萨满教因素，见鲁本，“古印度的萨满教”，以及米·以利亚德，《萨满教》，362－88页。

2. 五种气息

五种“气息”是prana，apana，samana，udana和vyana。亚瑟·H. Ewing（“印度关于气息功能的概念”）曾对吠陀文献对它们的提及做过彻底的汇集，他的结论的要点如下：prana是从脐部或心脏向上运动的气息，包括吸气和呼气；apana是一个有几个意思的名词：肛门的和阴囊的、大肠的、脐部的气息；vyana是贯穿全部肢体的气息；udana包括打嗝和三昧或死亡状态下把灵魂带到头部的气息；samana是位于腹部的气息，并被认为是保障消化的。

根据G. W. 布朗（“Prana和Apana”），prana是胸部的气

息，apana 是腹部的。菲约扎（《古典教义》，142 页以下）部分抛弃了 Ewing 的结论：即使在《梨俱吠陀》中，prana 也已
385 经是身体上部的气息，apana 是下部的，“在它们之间的连接是 vyana，它在身体的中部循环”（148 页）。无论如何，我们没有理由把 prana 和 apana 解释为“呼气”和“吸气”，因为文本谈到 prana 和 apana “在子宫中”，谈到 prana 在胎儿发展中的作用(例如，《阿闼婆吠陀》，XL，4，14)。“现在，在所有可想到的有机气息之中，那种在胎儿的情况中不可能涉及只有吸气和呼气”（菲约扎，147 页）。我们必须一直记着从吠陀时代就有记载的气息 = 宇宙之风这一同一关系（见《梨俱吠陀》，X，90，13：风产生自宇宙人的气息；《阿闼婆吠陀》XI，4，15：“风被称为气息”，等等；见菲约扎，52 页以下）。“由于宇宙人的 prana 或气息通常是风，它就是一种内部的气息，因为风的循环正是在宇宙——宇宙巨人的身体之内”（同上，147 页）。内息也为中国传统所知；见上文，60 页以下。关于印度——伊朗的关于宇宙的风——气息的神话，见维坎德，《伐由》，84 页以下且有许多处出现。

3. 苦行和 Diksa

见欧登贝格，《吠陀的宗教》，397 页以下；阿尔弗莱德·希勒布兰特，《吠陀神话》，I，482 页以下；赫尔曼·贡德特，《雅利安世界之王和救世主》，347 页以下；豪尔，《瑜伽实践的开始》，55 页以下；凯司，《吠陀的宗教和哲学》，I，300 以下；西尔万·莱维，《梵书中祭献的教义》，103 页以下。也见以利亚德，《萨满教》369 页以下。根据 Barth，“没有东西证明【diksa 的】仪式真的要回溯到颂歌的时代...... 我们无论是

寻找 diksa，或 diksita，或任何等同的名词，或特别的提及任何这种事物，都将是徒劳无功的"；也见拉·瓦雷·普散，《印度——欧洲人》，368 页以下。然而，概念是古老的：难以明白为何它不曾为吠陀时代的印度所知，因为出汗的的神话和技术——更进一步说，这是到处可见的——在德国人、斯基台人和伊朗人中都有记载。

4. **土著宗教的印度化**

土著神的同化是一个仍在进行的过程。我们将限于列举印度民俗学者，特别是萨拉特·昌德拉·密特拉记录的几个考察， 386
因为有关这一主题的文献大量存在。然而向印度教的"转化"更多是表明的而非相反；总是有残余因素暴露出新的神或新的信仰的"原始"特征。这样，例如，当原始部族被转化后，他们接受了印度教的神（就绝大多数而言，是女性神），但不用婆罗门来执行仪式；见密特拉，"关于北部比哈尔的部族向种姓的转化"，关于一个 Oraon 部族在一颗古树下崇拜神薄伽梵；同一作者，"关于 Jujube 树的崇拜"，针对的是植物精灵 Itokumara，对他的崇拜只是由未婚女孩来执行，没有婆罗门的参与。

也有这种情况，印度教的神庙建筑于原先奉献给前雅利安崇拜地点，其中执事的祭司是 pariahs；重要的是地点的神圣性（宗教史中一个众所周知的现象；见我们的《论著》，177 页以下，是关于神圣地点的连续性的）。在持续 1 6 天的母亲——女神（Ammal 或 Attal）的庆典中，一个贱民被当作女神的未婚夫留在庙里供养。一个贱民把 tali 系在 Madras 的守护女神 Egattala 的脖子上。在 Mysore，一个 Holiya 被当作当地女神的祭

司，村里的贱民首领被当作村里的首领（古斯塔夫·奥佩特，《论 Bharatavarsa 或印度的土著居民》，52 页）。在别的地方，也是贱民而非婆罗门执行女神的仪式（见威廉·克卢克，《北印度的流行宗教和传说介绍》，I，47）。贱民属于前雅利安部族；他们知道女神的秘密；他们代表“原初神圣的主人”。

即使土著部族在教义上和司法上融入了印度教，吸收了婆罗门教的神话、种姓制度，等等，他们也不需要婆罗门的服务。就像古代的土著神一样，古代的宗教仪式也存活下来，但却是以不同的名称，且有时带有一种改变了的意义。这些部族仍然崇拜他们的守护神出没的圣地——一棵树、一个湖、一眼泉。为了吸收他们，印度教把这些守护神认同为湿婆或 Kali
387 （Durga）的众多呈现；如同古代的崇拜地点一样，他们也为印度教神话的故事所证明。一个例子是 Kalijai，她是 Chilka（Orissa）湖的守护神，她的原始结构由禽类被祭献给她这一事实而进一步确证；见 S. C. 密特拉，“对 Orissa 的女湖神的崇拜”。也见 Nanimadhab Chaudhuri，“楼陀罗——湿婆——作为一个农业神”（在半印度教化的部族中对湿婆的崇拜，185 页以下）；密特拉，“关于南部比哈尔的 Patna 地区树崇拜的记录”；同一作者，“论北部比哈尔的菩提树崇拜”。对菩提树的崇拜有大量的文献作了考察，关于史诗中和往世书中的有关内容，见 J. J. 梅耶，《古印度政权三部曲和植物庆典》，II，132－34；关于最早时期的，见 Chaudhuri，“一种史前的树崇拜”。

女神突伽－Kali 很可能是一个土著的植物和农业神，她在密教中成为一个决定性的角色（见 202 页以下）。密教——植物崇拜的共生现象，在孟加拉仍可找到痕迹：见 Chintaharan

Chakravarti，"东孟加拉的 Baro Bhaiya 崇拜"，论述了 Kotalipada 和 Faridpur 地区的对"十二兄弟"，即 Baro Bhaiya，以及对他们的母亲 Vanadurga 的崇拜。对他们的崇拜在一棵 asvatha 或 sheora 树下，在适合于密教仪式的星期二或星期五的日子进行；山羊、绵羊、水牛被祭献上去，根据念诵的咒语，Vanadurga 相当于密教圣像的突伽。

在往世书和密教文献中记载的突伽的宇宙——植物结构，使她在印度教化的过程中，在土著部族中尤其流行。《Devi - Mahatmya》，XCII，43 - 44（=《Markandeya Purana》，81 - 93），赞颂了女神对旱魔、Mahisa、Sumbha 和 Nisumbha 的伟大胜利："神啊，然后我要用这些植物来滋养【字面意思是，我要支持】这整个宇宙，这种植物维持生命，是在雨季中从我的身体生长出来的。然后我会像 Sakamhari（"那生产草的人"或"那滋养草的人"）一样荣耀于地上，并且，在同一季节，我会除去那名为 Durgamma 的大阿修罗的内脏"；关于这一神话的仪式背景，见密特拉，"论东孟加拉的女树神崇拜"；关于这一神话，海因里希·齐美尔，《印度艺术和文明中的神话和象征》190 页以下。一个重要的仪式 navapatrika（"九叶"），表现了突伽的植物特征："啊！叶子【patrika】啊！突伽的九种形式啊！你是摩诃提婆的珍爱；天后啊，接受所有这些贡献并保护我。啊，388
崇拜居于九种植物之中的突伽"（密特拉，232 - 33 页）。

作为一个树神，突伽主要是在 Mymensingh 和 Tippera 地区出现，在那里她被人称为 Bana 突伽。她住在 sheora 树（Streblus asper）里，有时住在 uduma 树（Ficus glomerata?）的树根。在圣线授予的仪式之前、在婚礼仪式之前，总之，在任何吉庆

的仪式之前，要对 Bana 突伽进行崇拜。在 Tippera 地区的 Comilla，人们在 Kamini 树的（Murraya exotica）根部崇拜她，并念诵祷词："（听从女神），那居于 sakota 树之中的突伽。"人们通常把猪祭献给她；在 puja 的情况下，祭献由二十一只公鸡组成。这一细节是她的非雅利安来源和特征的有价值的证据。米特拉（"论对作为雨神的 Dakshina Raya 的崇拜"）把南孟加拉祭献点着朱砂的鸭蛋，比作贡献公鸭给一个有着虎的形象的非雅利安神 Dakshina Raya。与女神 Kali 有关的非雅利安习俗也出现于流行的 Kali - Nautch 节日，在这一节日中，成群结队的蒙面具舞者穿行过街道，此前三天他们在半夜在一株菩提树下崇拜过女神（见 Dhirendra Nath Majumdar，"记 Kali - Nautch"）。我们将有机会讨论突伽和流行的植物崇拜的关系（见 373 页以下）。现在必须强调的是印度教表现出的无穷的吸纳力量，这种力量在今天仍在把土著部族转化为种姓和次种姓，把他们的神转化为湿婆和突伽的显现。

5. 奥义书

关于婆罗门教，见 Jarl Charpentier，《梵》；乔治·迪梅齐，《祭司——婆罗门》；凯司，"关于梵的新理论"；B·海曼，《印度思想特点研究》，40 页以下；H. G. Narahari，《前奥义书吠陀文献中的阿特曼》，22 页以下；路易斯·雷诺，"论梵的观念"；詹·贡达，《论梵笔记》。

《奥义书》：关于到 1931 年为止出版的的版本、翻译和批评性研究，参见雷诺，《吠陀的书目》，96 - 116 节。特别有益的是：R. D. Renade，《奥义书哲学的一个建设性考察》；欧登
389 贝格，《奥义书教程》；多伊森，《奥义书哲学》；Oltramare，

《思想史》，I，63 以下；B. Barua，《前佛教哲学史》；S. 达斯古普塔，《印度唯心主义》，20 页以下；同一作者，《印度哲学史》，第一卷；凯司，《宗教和哲学》，534 页以下；Maryla Falk，“Il Mito psicologico nell’ India antica”，尤其是 346 – 97 页，421 – 569 页；鲁本，《奥义书哲学》；雷诺，“奥义书中的梵书段落”。

关于对睡眠的神秘思索（《大林间奥义书》，IV，3，9，以下），见海曼，130 页以下。

《羯陀奥义书》，法文译本，L·雷诺；见阿难·K·库马拉斯瓦米，“关于《羯陀奥义书》的笔记”。

《白骡奥义书》，法文译本，带有评注，Aliette Silburn；也见 R. G. 班达卡，《毗湿奴宗，湿婆宗和较小的宗教体系》，106 – 11 页；理查德·豪斯奇尔德，《白骡奥义书》；豪尔，“《白骡奥义书》”；同一作者，《印度日尔曼思想史》，I，208 页以下；约翰斯顿，“《白骡奥义书》中的一些数论和瑜伽概念”。《白骡奥义书》，VI，13，明确提到数论哲学与瑜伽实践相结合的灵魂拯救的有效性。

《唵声奥义书》，法文译本，E. Lesimple；见齐美尔，《印度哲学》，372 页以下，以及阿历克斯·韦曼所做的带有评注的译本，“关于梵语术语 Jnana 的笔记”，263 – 64 页。

《慈爱奥义书》，法文译本，带有评注，Anne Marie Esnoul。见霍普金斯，《伟大史诗》，33 页一下阿；达斯古普塔，《瑜伽哲学》，65 – 66 页；豪尔，《作为幸福之路的瑜伽》，26 页以下；E. A. 韦尔登，“《慈爱奥义书中的数论教义》”。

多伊森曾试图通过追溯每一个支，来对中期奥义书——从

《慈爱》到《Hamsa》——中发现的瑜伽实践，作一个概要性的阐述。他的引用条目相当完善，因此我们不必重复；见《奥义书哲学》，387－95页。禁制和遵行没有出现在古典的条目中，坐法在《白骡》（II，10）中第一次被提到；调息的三个肢体（recaka，puraka，kumbhaka）出现在Khurika（5，等等）中；我们已看到，制感早在《唱赞》（VIII，5）中就已提到，而执持出现在《慈爱》（VI，34）中；禅定和三昧在古典奥义书中具有的意思并不同于它们在《瑜伽经》中含有的意思。瑜伽奥义书目前的版本是A．摩诃提婆·萨斯特里，《瑜伽奥义书》，英文译本，Srinivasa Ayyangar。

390 6．**“神秘声音”**

《大林间奥义书》（V，9）谈到“其声……则掩耳所闻者也。人之将卒也，则不复闻此声矣”（R．E．休谟翻译，《十三部主要的奥义书》，153页）。《Vaikhanasasmartasutra》，V，1（W．卡兰编辑，68－69页）说，垂死的人听到“铃声”，这种声音逐渐减弱，直至死亡的那一时刻。巴利文经文把同样的信号认为是神的声音；根据《长部经典》，I，152，“据说提婆和夜叉的声音像金铃的声音。”在某重密教的身体姿势和冥想中，能够听到铃声；例如，在anahata法轮中（见《摩诃涅槃密典》，V，146）。《声点奥义书》（31以下）描述了瑜伽行者在实践vaisnavimudra中，以siddhasana姿势冥想时听到的所有声音。与此类似，其主要冥想开始于神秘的专心于音节唵的《禅定点》，提到了几种奇怪的声音：“nada位于vinadanda【脊柱】；这种声音……像海贝等等的声音。当它到达（对应着元素）akasa的腹腔时，它像孔雀的叫声”（102）。也见《赫特瑜伽灯

论》，IV，79 以下，以及《Cheranda 本集》，V，78 以下。

今天在印度有一个宗教派别 Radha Soamis，他们冥想“神秘声音”。这种冥想被称为 sabd - yoga，“声音的瑜伽”。Radha Soamis 的中心在 Beas，在 Kapurthala 附近，在那里，这一派别拥有一座庙宇。在 1930 年十一月我到 Beas 访问的过程中，我的介绍者把这种冥想描述为开始于专心“于双眉之间的地方”；当听到铃声时，那就是 shabd 冥想正确的第一个信号。这种冥想的一个阶段是上升的感觉。见 Myron H. Phelps 编辑，《有关 Radha - Swamy 信仰的论文》(没什么用，因为它几乎不含有什么关于技术的信息)。

当然，神秘的听觉容易得到各种评价。佛图澄是库查的一个佛教僧人，到过克什米尔以及印度的其他部分，他于 310 年到达中国，显出了各种神奇本领；特别是，他利用铃声进行预言；见 A. F. 莱特，“佛图澄，一个传记”，337 页以下，346 391
页，362 页。

《Dabistan》的作者也谈到了对“绝对声音”的冥想（在阿拉伯语中是 sant mutluk；在北印度语中是 anahid）——这种冥想普通称之为 azad awa，或“自由语音”(《Dabistan》，D. Shea 和 A. Troyer 译，I，81；《Dabistan》是一个关于印度宗教的内容丰富的论著，由 Muhsin - I - Fani 于十七世纪编辑)。根据他的思想，对神秘声音的冥想也为穆罕默德所熟悉（对“铃音”的的揭露，sant mutluk)，而 Hafiz 在四行诗中提到了它们：“没有人知道我爱的人居于何处；这一切只有当铃声传来的时候才知道。”

《Dabistan》对听觉冥想的描述如下：“信徒把听觉和悟性

引向脑部，就会无论是在夜晚的昏暗中、房间中，还是在荒漠中，都能听到这种声音，他们尊之为他们的迪克……”

根据某些阿拉伯的神秘主义作者，迪克产生了“在头部周围”能够听到的响声或声音；“喇叭和铙钹的”响声，“水的响声，风的响声，极热的火的声音，磨坊的声音，马蹄声，树的叶子被风吹动时的声音”（Ibn ‘Ata’ Allah，路易斯·Gardet 引用，“伊斯兰神秘主义中对名词 divin（dhikr）的谈论”，667 页）。

关于类似的神秘听觉，见 W. Y. 伊凡斯·温茨《西藏伟大的瑜伽行者 Milarepa》，37 页，等等。有关讨论见 Roesel，《心理学基础》，67 – 68 页。

7. 苦行者清单

Varahamihira 引证的如下名单，据他的评注者 Utpala 说，是耆那教大师 Kalakacarya 编纂的（见 D. R. 班达卡，“生活派”，287 页对 Utpala 的摘录）：sakya（“穿红袍子的人”）；ajivika；bhiksu；（或 sannyasi）；caraka（“戴骷髅的人”）；nigganttha（“赤裸的苦行者”，耆那信徒）；vanyasana（“隐士”）。我们有另外两个清单（乔治·Bhüler，“阿育王和 Dasaratha 的 Barabar 和 Nagarjuni 山洞铭刻”，362 页；见 A. Govindacarya Svamin，“Pancaratras 或《Bhagavat – Sastra》”，960 页）。第一个提到：tavasia（tapasika，“隐士”）；kavalia（kapalika，“戴骷髅的人”）；rattavada（raktapata，“穿红袍子的人”）；cadardi（ekadandi，“带杖的苦行者”，ajivika）；jai（yati）；caraa（caraka）；khavanai
392 （ksapanaka）。第二个清单包括：jalana（jvalana，sagnika）；hara（isvarabhakta，“神的崇拜者”）；sugaya（sugata，“佛教徒”）；

kesava (kesavabhakta, "Kesava 的崇拜者", bhagavata); sui (srutimargarata, "sruti 的追随者"——即 mimamsaka); brahma (brahmabhakta, "Brahma 的崇拜者", vanaprastha); nagga ("赤裸的")。所有这些清单提到了密教的派别 (Kapalika, urddhasravaka)。也见下文，421 页以下。

Ⅳ

1.《摩诃婆罗多》

见：欧登贝格，《摩诃婆罗多》；雅各比，《摩诃婆罗多》；霍普金斯，《伟大史诗》；约瑟夫·达尔曼，《作为史诗和法典的摩诃婆罗多》(见 Barth，《Oeuvres》，Ⅳ，347－403)。温特尼茨，《印度文学史》Ⅰ，263 以下；Ⅲ，623，含有大量的书目。对《摩诃婆罗多》保存下来的传统的人种学解释，见 G. J. Held，《摩诃婆罗多》，以及查尔斯·奥特朗，《L'Epopee hindoue》。Wikander 阐明了 Pandavas 神话的吠陀神话学基础："Pandava 的神话和《摩诃婆罗多》神话的次结构" (也见 Dumezil，《朱庇特，马尔斯，奎里纳斯》，Ⅳ55－85 页)；见 Wikander，"论印度和波斯史诗的共同本质"。

2.《解脱法》中的数论

11039－11040 节是一个真正的翻译难关。霍普金斯认为 (《伟大史诗》，104 页以下) 它们是《解脱法》中数论是无神论的证据，富兰克林·埃杰顿却解释为完全相反的意思 ("数论和瑜伽的意义"，特别是 27－29 页)。

霍普金斯把 anisvarah katham mucyed 译为"如果一个人没

有一个人格神，他如何成为自由的”，并认为这一问题是由瑜伽的信徒提出来的。埃杰顿把 anisvarah 译为“至上，没有主人”，根据他的看法，这排除了任何数论是无神论的含义。埃杰顿的翻译确证了达尔曼的关于前古典数论的原意的观点（见《数论哲学》，5 页以下），但他对 anisvarah 的翻译被霍普金斯和凯司（《宗教和哲学》，II，543－44）所拒斥。也见欧登贝格，“数论哲学史”，231 页。

393 至于“灵魂的众多性”——这是古典数论的一个特别标志——在《解脱法》中谈到：“根据数论和瑜伽的教义，世界上有许多灵魂；它们不承认只有一个灵魂存在”（《摩诃婆罗多》，XII，11，714）。但如果人们仔细阅读上下文，就会明白，这里指的是有限的和个体化的经验灵魂、anima、心理经验粒子的众多性——简言之，指的是被个体化和孤立的幻象所迷惑的“未启蒙的灵魂”。它是奥义书反对的老幻象——被自身的心智经验限制的幻象。在《解脱法》中，经验灵魂是宇宙灵魂、唯一者、梵的发散，而由于启蒙，它们回归于它。但自在黑在否定神（自在天）作为唯一和创造灵魂时，不得不接受互相之间相互分割、没有任何联系可能性的神我、灵魂的无限众多性。在泰米尔史诗 Manimekalai 诗中对数论教义的概述中，说的是只有一个神我存在。Manimekalai 中的这一数论概念非常接近《Moksadharma》中的概念（见 S. S. Suryanarayana Sastri，“数论的 Manimekalai 说法”）。关于这一问题，见约翰斯顿，《早期数论》9 页以下，27 页，等等。

3. **进入别人身体的法术**

见莫里斯·布卢姆菲尔德，“论进入别人身体的法术”。在

海默昌德拉的《瑜伽论》（VI，1）中，进入别人身体的法术（parapurakayapravesa）的前提是“把灵魂从身体上分离的法术”，叫做 vedhaviddhi。也见了林德奎斯特，《瑜伽的技术》，13 页以下。宗教和世俗的传说中有很多“进入别人身体”的例子，特别是进入尸体中；见西奥多·本费编辑，《Pantschatantra》，I，123（国王 Candragupta 死后，他的身体被一个夜叉占据）；C. H. 托尼翻译，《Prabandhacintamani》，170 页（国王进入了他的死去的大象的身体）；N. M. Penzer 编辑，《Somadeva's Katha - sarit - sagara》，I，37，等等；雅克·巴科，《La Vie de Marpa，le “traducteur”》，70 页（Marpa 进行了“把生命转移”到一个鸽子的死尸中去；鸽子复活了，而喇嘛的尸体则“像一具尸体”）。Parapurakayapravesa 技术的有趣细节，见伊凡斯·温茨编辑，《西藏瑜伽和秘密教义》，26 页以下。密教有 394
一些关于这种技术的知识；见《Kaulajnana - niraya》，IV，2；VII，31 以下。

4.《薄伽梵歌》

《薄伽梵歌》导致了大量文学作品的产生。见温特尼茨，《印度文学史》，I，365 以下；III，625（关于由加布的论文引起的争论的书目）；J. E. Carpenter，《中世纪印度的有神论》，249 - 67 页中的一篇短文；Belvalkar，《吠檀多哲学》，84 - 134 页和 S. 达斯古普塔，《印度哲学史》，II，437 - 552 中的哲学解释。最常引用的、从印度的角度来做的翻译，仍是 K. T. Telang 的。关于 W. D. P. 希尔德译文，见 Charpentier，“对《薄伽梵歌》的一些论述”。见埃杰顿的版本和译文。关于对《薄伽梵歌》中的瑜伽实践的心理学解释，见豪尔，《作为幸福

之路的瑜伽》，61 页以下。温特尼茨的书目还有：拉莫特，《薄伽梵歌》笔记；F. 奥托·施罗德，《薄伽梵歌》的克什米尔版本》；R. 奥托，《《薄伽梵歌》中的野牛形象》；同一作者，《薄伽梵歌》教程》（奥托区分了八种加诸于原初内核 Ur－Gita 的文本）；Belvalkar，"所谓的《薄伽梵歌》的克什米尔版本"。Anugita（《摩诃婆罗多》，XIV，16－51）构成了《薄伽梵歌》的某种附录；数论瑜伽和吠檀多的合并甚至更进了一步。

5.Pancaratras

我们在《薄伽梵歌》中发现的瑜伽观念———种把灵魂整个送给黑天的方式——在 Pancaratras——即，基于对黑天的崇拜的毗湿奴宗派别的文献中尤其显著。因此，例如，在《Ahirbudnya Samhita》（21－32 章，是论述瑜伽的），瑜伽被称为"心中的崇敬"（hridayaaradhana）或"外在地牺牲"（bahyayajna）。灵魂在其原初的纯洁状态中——即，脱离物质——仍与万物相联；描述它的语言与《大林间奥义书》，IV，3，23 以下；以及《伊沙奥义书》，5 中的相同瑜伽被定义为"人的灵魂与至上灵魂的结合"（jivatmaparamatmanoh samyoga）。通过瑜伽冥想，就可能甚至在此生得到只有"解脱者"才能得到的、与神结合的经验。

395 尽管有班达卡、Grierson、Schrader 的著作，Pancaratras 或 Bhagavatas 派别的历史仍是很模糊的。可以确定的说，这一派别产生自土著的有神论内核（雅利安的或非雅利安的），而且不像 A. 韦伯所想的受到基督教的影响，它的"哲学"源于数论，是极为折中的，并且它的神秘实践立足于对毗湿奴——瓦苏提婆的崇拜。《薄伽梵歌》仍是这些派别的圣经，而他们的

教义和启示由 Samhitas 传播开来，这种论著大部分保存在南印度，对它们的研究只是在 Schrader 出版了《Ahirbudhnya Samhita》（1916）的一个关键版本之后才得以开始。一个 Samhita 包括四个主题：jnana，或哲学；瑜伽，或神秘实践；kriya，或建造庙宇和贡献神像；以及 caryā，或社会和仪式活动。每一个 Samhita 主要论述这些主题中的一个或别个，忽视或甚至略过其它的。关于 Bhagavata 文献和历史的关键书目有很多。见 Ramaprasad Chanda 收集并探讨的考古学文献，《考古学和 Vaishnava 传统》。关于薄伽梵宗的年表和哲学，施罗德，《Pancharata 和《Ahirbudhnya Samhita》导论》。探讨和意见见 G. A. Grierson, "The Narayaniya 和 the Bagavatas" 253 – 54 页；A. Govindacarya Svamin, "The Pancaratras 或《Bhagavata – Sastra》"；R. G. 班达卡《毗湿奴宗》，38 – 41 页，100 页；海默昌德拉·雷·Chaudhuri，《毗湿奴派早期历史的研究资料》（大量的文献和书目）；S. K. De, "薄伽梵宗和太阳崇拜"。关于语法学家波颠阇利在其中论述了黑天的神像形象的有名段落，见 Sten Konow, 《印度戏剧》，44 页；莱维，《印度戏剧》，I，314；总之，关于这一主题的书目有很多（见拉·瓦雷·普散，《L'Inde aux temps Mauryas》，187 – 88 页）。关于薄伽梵宗主题的还有：Carpenter, 《中世纪印度的有神论》，220 – 21 页；霍普金斯，《伟大史诗》，144 – 45 页；Belvalkar，《Badarayana 的梵经》，129 – 32 页；D·L·De, "Pancarata 和奥义书"；L·Silburn 见雷诺和菲约扎，《古典印度》，I，747 以下。

V

1. 瑜伽和佛教

佛陀传记和佛教的教义和技术的实质内容，见 E·J·托马斯，《作为传说和历史的佛陀生平》；拉莫特，“佛陀的传说”；396 巴科，《佛陀》；A·Foucher，《佛陀生平》阿；Andre Bareau，“涅槃的日期”；图奇，《Il Buddhimo》；爱德华·孔兹，《佛教，其本质和发展》；拉·瓦雷·普散，《涅槃》；同一作者，《La Morale bouddhique》；同一作者，《佛教的教义和哲学》；凯司，《印度和锡兰的佛教哲学》；库马拉斯瓦米，《印度教和佛教》。见自 1930 年的：《佛教书目》，Marcelle Lalou 主持出版。也见《Hobogirin》，保罗·德米耶维尔主编。

关于佛陀作为“医生之王”以及佛教作为“新医学”：《Hobogirin》，III，230 以下。关于瑜伽和佛教的关系：Senart，《佛教和瑜伽》；Lindquist，《瑜伽的方法》，73 页以下；C. A. F. 里斯·戴维斯，“印度的宗教训练和宗教徒”；拉·瓦雷·普散，“佛教和波颠阇利的瑜伽”。

关于涅槃及其瑜伽本质，有很多文献；尤其见：拉·瓦雷·普散，《涅槃》；谢尔巴茨基，《佛教的涅槃概念》；凯司，“佛陀的教义”；谢尔巴茨基，“佛陀的教义”；普茨卢斯基和 Lamotte，“佛教和奥义书”：“涅槃源自词根 va，‘吹气’。严格的说，它标志一种气息停止运动的状态：这一观念一定是借用于深睡得理论，因为它出现在奥义书中”（154 页），也见库马拉斯瓦米，“某些巴利词”，156 – 63 页。

关于 asamskrta 的神秘主义结构，见 Andre Bareau，“佛教哲学中的绝对”。

2. 佛教三昧和 Jhanas

对佛教徒来说，三昧只是在达到涅槃之前的一个较高阶段的预备状态。通过三昧，一个人可以获得五种至上智慧，甚至是罗汉果。中国的《Ekottara》（普茨卢斯基，“Le Parinirvana 和佛陀的葬礼”438 页）说，“在完美的三昧中”是“高人的八种思想”的第五种。觉音（《Attasalini》，118）说，三昧就是 cittass' ekaggata，“思想的集中”，“心智流集中于仅仅一点”。“这种称为三昧的思想的集中以没有神志恍惚、分心为其特有标志；以与它一起产生的思想状态被约束在一起为其实质…… 397
以在前的平静为其条件；以智慧为其支持（因为据说：‘那平静的人知道并看见’）……它必须被理解为思想的稳定”（引自 T. W. 里斯·戴维斯编辑，《Yogavacara 手册》，xxvi 页）。根据里斯·戴维斯，三昧一词并未出现在 Pitakas 之前的梵文或巴利文中。《翻译名义大集》给出了一个 118 种三昧的名单（奥尔特麦尔，《佛教理论》，357 页，注释 2）。《增支部经典》，I，229（sutta 163）、《相应部经典》，IV，363、以及《毗奈耶》，III，93，列举了三种三昧：sunnta（特征是空虚），appanihita（无目的），以及 animitta（无标志）。觉音对它们的解释如下：无喜好，无邪欲，不糊涂；没有目的，因为再生到天堂的目的已被弃绝了；没有征候，因为缺少那三种征候——laksana（里斯·戴维斯，xxvii 页）。但这种解释是外在的，学院式的。这三种较高三昧（samyak 三昧）的否定意义应被理解为，它们拒绝被定性和界定，也见《阿毗达摩俱舍论》，VIII，183；拉·瓦

雷·普散，“Musila et Narada”，203页以下（Harivarman论七种三昧）；拉莫特，《龙树的大智度论》，I，321（龙树论三种三昧）；同上，II，1028以下（论禅定），1035以下，（禅定和等至）；《Hobogirin》，III，283，（jhanas）；库马拉斯瓦米，“某些巴利词”，138页以下（jhanas，三昧）。

3. 非佛教的禅定和佛教的伪禅定

“Potthapada说：‘……但是许久之前，先生，有好几次，不同的教师——Samanas和婆罗门——聚在一起并坐在辩论大厅里，话题落在入定【abhisannanirodho，“意识的停止”】上，问题是：“那么，先生，意识的停止是如何导致的呢？”……另一个说道：“……有某些Samanas和婆罗门具有巨大的法力和影响力，是他们把意识注入一个人之中，并把它从他身上拉走，当他们把它注入他之中时，他就变得有意识，当他们把它拉走，他就变得无意识。”其他人就是这样解释意识的停止’”（《Patthapada Sutta，Dighanikaya》，I，179以下；T. W. 里斯·戴维斯翻译，《佛陀语录》，I，246）。“觉音解释说，这种观点的基础是魔法师施行魔法的方式（athabbanika athabbannam payo-
398 jenti——意思可能是“阿闼婆牧师发出一种阿闼婆魔法”），这种魔法使一个人看上去就像他的头被砍下来一样死去；然后再把他还原为他的自然状态”（里斯·戴维斯笔记，I，246-47）。关于佛陀师父们的入定和狂喜，见《中部经典》，I，164；也见凯司，《佛教哲学》，124页，139页，144页，以及拉·瓦雷·普散，《涅槃》，77页，注释2。

相反，也有伪禅定，那些声称已得到罗汉果且拥有alama-riya-nasia-dassanam（至上知识）不再是社群的成员（第四

种 Parajika 规定指的正是这种伪禅定)。见四种伪禅定 s 的例子——例如，普茨卢斯基，在《阿育王的传说》，390 - 91 中，“普通的”禅定，可能只是催眠的状态。尊敬的 Upagupta 向一个认为自已已经实现了罗汉果的四个阶段的年轻人 Mathura 证明，他搞错了，实现的只是虚妄的入定。

4. **冥想的道路和阶段**

拉莫特，《大智度论》，II，1023，注释 3 列举了论述明慧和等至的权威文本。关于《阿毗达摩俱舍论》中的等至，见拉·瓦雷·普散，“Musila et Narada”，215 页以下（尤其是《阿毗达摩俱舍论》，II，212 以下）；同一作者，《佛教的精神》，74 页以下。关于龙树的解释，见拉莫特，II，1023 - 95，在佛教圣人生涯的四阶段（srotapanna，sakrdagamin，anagamin，阿罗汉）和四种禅定之间，有显著的对应。普茨卢斯基观察到，这种四分法是印度思想共有的。早期奥义书的三元主义（意识的三种状态，三个世界，三种德，三种吠陀，等等）被四分法代替。第四种心理“状态”是木僵或 caturtha，这表示的是绝对，无限，不受限制的观念，它也被佛教徒借用（普茨卢斯基和拉莫特，“佛教和奥义书”，特别是 160 页以下)。

5. **悉提和** Abhijnas

在拉莫特，《大智度论》，I，329，注释 1 重，给出了 abhijnas 的来源。在最近的研究中，我们要提到：拉·瓦雷·普散，“佛陀和 Abhijnas”；林德奎斯特，《瑜伽的方法》，169 - 87 页；399
同一作者，《Siddhis 和 Abhijna》；P. 德米耶维尔，“Sur la memoire des existences anterieures”。

一些文本提到六种或甚至七种至上知识；见《翻译名义大

集》，14 节。

关于一些悉提的萨满教特征，见我们的《萨满教》，365 页以下，以及上文，321 页以下。

关于大众的因素，见约瑟夫·马森，《巴利文佛教经典中的大众宗教》。

6. 游方僧，阿耆维

关于与佛陀同时代的苦行者和僧人，见 T. W. 里斯·戴维斯，《佛教印度》，141－48 页；Bimala Charan Law，“佛陀时代的漫游师父简述”；同一作者，“五位异教师父对耆那教和佛教的影响”；同一作者，“乔答摩·佛陀和 Paribrajakas”；Law 相信 paribajakas 可以被当作某一政治科学的先驱，并且他也提到了与 Arthasastra 的一些共同之处（见“漫游师父”，402－406 页）。事实上，涉及到的都是某种反祭司制度的意见，这种意见是那一时期的大趋势的表现。Barua，《前佛教哲学》以及 Law，“影响”系统归结了关于从异端师父们的理论可以推出的几个要点。也见雅各比，“论大雄和他的前辈”；A. L. Basham，《阿耆维的历史和理论》，11 页以下，80 页以下，94 页以下；I. B. Horner，“乔答摩和其他宗派”。

关于阿耆维和关于末伽黎·拘舍罗，见 A. F. R. Hoernle，“阿耆维”（见 K. B. Pathak，“阿耆维”，以及 D. R. 班达卡，“阿耆维”）；Charpentier，“阿耆维”；Barua，“阿耆维”；同一作者，《前佛教哲学》，297－318 页；Basham，《历史》，作为一个优秀的专论，它也应用了 Tamil 的资料。耆那教徒的《福经》(XV，1 以下；《优婆萨伽陀娑》的附录中，Hoernle 翻译；W. W. Rockhill，《佛陀生平》中，E. Leumann 翻译）中保存了末

伽黎·拘舍罗的传记，歪曲在所难免。

Ⅵ

1. 关于密教文学

不久之前，人们仍然认为密教文学开始于七世纪（例如，见温特尼茨，《印度文学史》，I，482，等等）。带有 Gupta 特征 400
的《Kubjikamata－tantra》的手稿不可能早于七世纪（H. Shastri，《Catalogue of Palm－Leaf and Selected Paper Mss.》，I，87）。一部《Paramesvaramata－tantra》的手稿被认定是 858 年的，虽然原稿要更早（Shastri，I，52，87：II，21）。现存手稿中的其它的密教文本是八至九世纪的。但它们的编纂要早得多。另外，某些词不被称为密教的，却具有严格的密教内容——例如，《Mahameghasutra》（六世纪）论述了真言和咒语；见 C. Bendall，"《Megha－sutra》，文本和翻译"。而图奇证明（"印度批评"）有些密教派别的存在要更早几个世纪；例如，《Suvarnprabhasasutra》在五世纪上半叶被译为中文。《Mahamayurividyarajni》也是如此，早在公元 405 年就被 Kumarajiva 翻译。Harivarman 的《Tattvasiddhisastra》和无著的《Madhyantanugamasastra》——它们的原本已经佚失，只以中文译本存在——提到了一种密教派别的名称 na ya sin mo（Nyayasauma，Nayasamya，Nayasauma）。图奇在对这一学派的研究中，证明它的古老是毫无疑问的。（也见 Chakravarti，"湿婆宗的 Soma 或 Saumo 派"：Saumo 派 的人与密教有联系）。肯定早于五世纪的《Aryamanjussrimula－tantra》，包含论述女神、印相、咒语以及

曼荼罗的章节（图奇，129 页；普茨卢斯基，“Vidyaraja”，306 页以下）。在《Mahayana - samparigraha - sastra》中（Nanjio，第 1183；R. Kimura，“名词 Mahayana 和 Hinayana 的历史研究”，40 页），有些段落是关于以重复佛陀的名字作为一种拯救方式的，这极其类似于后来的密教文本。

主要是《Mahayanasutralamkara》（IX，46）中论述 maithunasya paravrttau 的一段文字，推动了佛教中的性实践的古老性的争论：莱维把 paravrtti 译为“革命”，而在他看来，这指的是诸佛陀和菩萨的神秘主的派对。但温特尼茨（“关于《Guhyasmajatantra》和密典的年代”）建议把 paravrtti 看作“避开”、“抛开”。巴奇正确地看到（“关于 paravrtti 一词的笔记一则”），温特尼茨的解释是不够的：paravrtti 字面上的意思是“把（心灵的功能转向相对一点）”。也见库马拉斯瓦米，“par-
401 avrtti：转换，再生，神秘解释”，以及拉·瓦雷·普散，“佛教参考书籍目录”，400 - 01 页。

某些东方学家倾向于夸大密典的古老性。因此，Braja Lal Mukherji（密典 Shastra 和吠陀）和 Chakravarti（“密典的古老性”）试图去证明，在密教和吠陀之间存在完全的一致。B·薄泰恰利耶相信，密教的实践和教义是佛陀本人引进的；见《佛教神秘主义导论》，48 页，以及他编辑的《Sadhanamala》的导论，I，xvi - xvii。这些意见都走得太远了；密教包含某些极为古老的因素，其中有些属于印度史前的宗教，但它们被引进到佛教和印度教中则开始得相对较晚——无论如何，不会早于我们纪元的一世纪。

薄泰恰利耶在他编辑的《Tantra》（xxxvii 页）中，建议把

这一文本（他将之归于无著）的年代确定在三世纪。根据温特尼茨（“笔记”），没有明确理由把这一著作归于伟大的哲学家无著。然而，许多佛教密典都做了这种归结；见 S·B·达斯古普塔，《密典佛教导论》，46 页，注释 4。《Guhyasamaja》的重要性由对它的大量评注表现出来：见 Marcelle Lalou，《密典目录》，13 页，以及乔治·N·Roerich 翻译，《蓝色的记录》，I，356－74；关于 Tson－kha－pa 的评注，见 E·E·Obermiller，“梵学家 Tson－kha－pa” 335－87 页。也见图奇，“关于《Guhyasamaja》的一些注释”，以及韦曼，“笔记”，258 页以下。

关于密教的来源与传播，见 Sarat Chandra Roy，“印度的种姓、种族和宗教”，92 页以下；Wilhelm Koppers，“印度宗教史的问题”，773 页以下有许多处；Rajendra Chandra Hazra，“密典对 Raghunandana 真理的影响”；莱维，“论来自 Kucha 的密典残篇”；巴奇，“论古代 Kambuja 研究的一些密典文本”；同一作者，“再论古代 Kambuja 研究的一些密典文本”；同一作者，“论密典中的外来因素”；薄泰恰利耶，“Bhutadamara 崇拜”。

关于密教，下列也可参考：Eugene Burnouf，《印度佛教史导论》，465 页以下；Barth，《Oeuvres》，I，178 以下；H·H·威尔逊，《印度宗教派别概论》，159 页以下；R·密特拉，《尼泊尔的梵语佛教文献》，17 页以下；W·瓦西里夫，《佛教》，162 页以下；拉·瓦雷·普散，《佛教：研究与资料》，118 页以下； 402
同一作者，《佛教：关于教义历史的意见》，378 页以下；J·H·C·Kern，《佛教》，II，521 以下；温特尼茨，《历史》，I，482；R·G·班达卡，《关于搜寻梵文手稿的报告》，87 页以下；H·Shastri，《梵文手稿评论》，xxiv 页以下；Kern，《印度佛教指

南》，133 页以下；L·A·沃德尔，《西藏佛教》，147 页以下。

关于金刚乘，也见：H·Shastri，“Aryadeva 的一本梵文著作的发现”；见同一作者，“佛教在穆罕默德征服后的孟加拉”；B·薄泰恰利子，“金刚乘的来源与发展”；见同一作者，“佛教在孟加拉”；同一作者，“金刚乘一瞥”；同一作者，“密典佛教之家园”；S·K·De，“孟加拉的佛教密典（梵语）文献”Rahula Sankrtyayana，“佛教探索”；图奇，“印度批评”；同一作者，《西藏彩绘卷册》，209－49 页（211 页以下，与诺斯提教）；同一作者，“佛教笔记”；Glassenapp，“密教和性力派”；同一作者，“金刚乘的产生”；同一作者，《佛教神秘主义》；同一作者，“中世纪爪哇人的一个佛教入门仪式”（关于《Sang hyang kamahayanam mantranaya》这是一本于十三世纪译为爪哇语的密典文本，1910 年 J·Kats 编辑，1935 年 K·Wulff 重编）；拉·瓦雷·普散，“佛教参考书籍目录”，277 页以下。

关于中国和西藏的密教：刘立千，“Punyodaya（Na－T'i），中国和柬埔寨的一位密教传播者”；周一良，“密教在中国”；约瑟夫·尼达姆，《中国的科学和文明》，II，425－30；李安宅，“Rnin－ma－pa，喇嘛教的早期形式”，尤其是图奇，《西藏彩绘卷册》，多处（也见《印度－西藏》，I，93－135；III，75，关于《摄真实论》）。

关于龙树：Nalinaksha Dutt，“关于 Nagarjunikonda 批注的笔记”，其中有不错的书目；加上拉·瓦雷·普散指出的书目，“佛教的笔记和书目”，383 页，注释 2，393 页以下；“佛教书目笔记”，365 页，374 页以下，270 页，尤其见拉莫特，《论》，以及德米耶维尔的综述，JA，CCXXXVIII（1950）375－95。关于

与龙树有关的医学和炼金术传统，见菲约扎，《古典教义》，9页以下，12页以下。也见莱维，“一种关于印度 basse 时代佛教的新文献”，420－21页，以及我们的注释 VIII，2。

最近版本的佛教密典文本包括：B·薄泰恰利耶编辑，《Sadhanamala》；同一作者，《两种金刚乘著作》（包含《prajnopayaviniscayasiddhi》和《Jnanasiddhi》）；路易斯·菲诺，“Sadhana 403
的梵文手稿在中国的再发现”（短小密典文本的版本和翻译）；巴奇编辑，《Kaulajnana－nirnaya 和 Matsyendranatha 派的一些较小文本》（三种短小论著，《Akulavira－tantra》，《Kulananda－tantra》，《Jnanakarika》）；Mario Carelli 编辑，《Nadapada 的 Sekoddesatika》。关于《Kala 法轮－tantra》的来源和历史，见 Roerich，《蓝色的记录》，II，753－838。

印度教密典可以参考密典文本系列，亚瑟·阿瓦隆（约翰·伍德罗夫爵士）领导下出版，1913 年 et sqq.（1952 年是二十卷）。最重要的是：Kularnava－tantra，（Taranatha Vidyaratna 编辑），Kaula 派的主要文本；Kalivilasa－tantra（P. C. Tarkatirtha 编辑）；Mahanirvana－tantra（Woodroffe 翻译，《大解脱密典》）；Tantratattva（伍德罗夫翻译，《密典原理》）；Satcakranirupana 和 Padukapancaka（伍德罗夫翻译，《毒蛇的力量》）。也见 B. 薄泰恰利耶编辑，《Saktisangama－tantra》，亚瑟·H·Ewing，“《Sarada－tilaka Tantra》”。

关于密教的一般著作：伍德罗夫，《Shakti 和 Shakta》；同一作者，《字母的花环》；P·H·波特，《瑜伽密典中的瑜伽》；G·C·Evola，《Lo Yoga delle potenza》；S·B·达斯古普塔，《密典佛教导论》；同一作者，《作为孟加拉文学背景的模糊的宗教崇

拜》。

下列可能也有参考价值：伍德罗夫，“昆达里尼·萨可提”；齐美尔，“论印度密典瑜伽的意义”；库马拉斯瓦米，“神圣二元结合的密教原理”。

2. **关于密教和圣像**

我们知道，吠陀的仪式既不需要庙宇，也不需要神的雕像。直到很晚（公元前四世纪），偶像崇拜也尚未记载于文本中；根据印度传统，它在 Sudra 人中发展起来。J·N·Farquhar（“印度教的庙宇和偶像崇拜”）看到，在 Sudra，被吸收进吠陀社会的雅利安化的土著人，带来了他们自己的仪式。考虑到土著宗教的结构，这是一个可能的假设（见下文，428 页以下）。

关于密教思想对佛教艺术的影响，见路德维希·巴霍夫，
“论 8－14 世纪的中国雕塑史”，74 页以下。密教阐述了一种
原始的神的本性的概念。不二金刚的《Mahasukhaprakasa》（见
404 H·Shastri 编辑，《Advayavajrasamgraha》，50－51 页）声称，神是
宇宙虚空（sunya）的呈现，因而他们没有本体论的存在。
《Sadhanamala》把由“虚空”演化为神解释为一个包括四个阶
段的过程：（1）对 sunyata 的正确感知；（2）它与 bija－咒语的
联结；（3）一个图像偶像的概念；（4）神的外部表现（Bhat-
tacharyya 编辑，《Sadhanamala》，引论，II，122 以下）。关于密
教圣像学，见 Foucher，《印度佛教圣像学研究》（第二“研
究”，59 页以下，101 页以下）；T·A·Gopinatha Rao，《印度圣像
学精要》；爱丽丝·Getty，《北部佛教的神》；B·薄泰恰利耶，
《印度佛教圣像学》，A·K·戈登，《西藏喇嘛教圣像学》；同一
作者，《西藏宗教艺术》。

关于对印度建筑术和圣像学象征理解，读者有参考价值的是，保罗·姆斯的巨著，《Barabudur》；库马拉斯瓦米的研究：《佛教圣像学精要》，“中世纪和东方艺术的哲学”以及《演讲名人或思想名人》；图奇的《印度——西藏》系列（尤其是第三卷，pts．1 和 2，《西藏西部的一座神庙》）。也见：Lalou，《Manjusrimulakalpa 的 peintes（pata）主题的圣像学》；Jeannine Auboyer，《印度古代的御座及其象征》；Marie Therese de Mallmann，《观音菩萨研究导论》；Stella Kramrisch，《印度神庙》。

关于救度母菩萨的崇拜，见瓦德尔，“印度佛教对 Avalokita 和他的配偶救度母菩萨的崇拜”。

3．关于苦行实践和耆那教徒的瑜伽

Subhadra 的《Jnanarnava》：瑜伽（XXII 章，232－38 页），禅定（XXV 章，253 页以下），调息（XXIX 章，284 页以下），曼荼罗（287 页以下）。包含一种奇特的对呼吸阶段的划分：通过右鼻孔呼气和通过左鼻孔吸气是坏的；通过左鼻孔呼气和通过右鼻孔吸气是好的（292 页以下）。

海默昌德拉的《瑜伽论》和 Haribhadra 的论著（《瑜伽点》、《Yogadrstisamuccaya》，《Yogavimsika》和《Sodasaka》）包含大量的瑜伽传说的技术细节和甚至要点。见 Nathmal Tatia 一份对它们的教义的阐述，《耆那哲学研究》，289 页以下；也见加布，《数论和瑜伽》，39 页以下。

耆那教哲学和宗教的要义可以查阅 Glasenapp，《耆那教》； 405
A·A·Guerinot，《耆那教》；Walther Schubring，《耆那教教义》；C·J·Shah，《耆那教在北部印度，公元前 800 年——公元 526 年》。

关于耆那教传统中的悉提、瑜伽女，等等，见 Kalipada Mitra，“耆那教文学中的魔法和奇迹”。Adris Banerji（“耆那教实践的来源”）把耆那教艺术中把 tirthankara 表现为“手臂落在膝盖上”（ajanu - lambita - bahu - dvayam）和哈拉帕发现的、手臂也落在膝盖上的造型作了比较（见 M·S·Vats，《哈拉帕的发掘》，pl. XCIII，331 - 32 页，图 300 和 318）。Benerji 相信，他能在耆那教苦行者的裸体和来自哈拉帕的史前造型的裸体之间确立一种联系（见 Vats，图 307 - 08，317 - 18；以及来自莫亨约·达罗的图 13 - 14，18 - 19 和 22）。关于这一问题，也见下文，注释 VIII，11。关于古代因素，见巴奇，“耆那教的原始因素”。关于圣像的象征，见库马拉斯瓦米，“耆那教绘画中的征服者的生活”。

4. 关于印相

关于印相一词意义的来源，奥托·施泰因“数字 18”，21 页注作了汇集，普茨卢斯基，“印相”作了中肯的分析。早在 1892 年，R·Otto Francke（“印相 = 写”）建议把 mudra 译为“写或者读的艺术”；见库马拉斯瓦米在“印相，mudda”中的批评。弗里茨·霍默尔（“巴利词 mudda = 巴比伦词 musaru 和印度文来源”）相信，印相（巴利词 mudda，“书写”、“封印”）经由古波斯——它把 z 变为 d（musaru > muzra > mudra）——而取自巴比伦（musaru，“书写”、“封印”）的。

在印度，印相被联系上：（1）舞蹈（见 A·M·Meerwarth，“Malabar 的 Kathakalis” R·瓦苏提婆·波杜瓦尔，《Kathakali 和手势图》）；（2）象征语言（Penzer 编辑，《Somadeva 的 Katha - sar-it - sagara》，I，46，80 - 82，带有不错的参考书目；从中我们

选择了：爱丽丝·Dracott，《Simala 村庄故事》，47－50 页；詹姆斯·H·Knowles，《克什米尔的传说故事》，215 页，220 页；卡卢克，"在印度使用的秘密信号和象征"；这些应当加上 Auboyer，"Moudra et hasta ou le language par signes"）；（3）圣像（尤其见库马拉斯瓦米，《手势的反映》）；（4）准确的说是仪式 406 （Tyara de Kleen，《印相》；Aisaburo Akiyama，《佛教手势符号》，插图尤其有价值）。

根据《Sabdastomahaniddhi》，488 页（Oppert 引证，《土著居民》，414 页，注 170），"mudra"似乎还有另一个含义：吃"油炸的谷物"。

印相在日本佛教的密教来源派别的仪式中起着重要的作用（参看 Si－do－in－dzou：《Tendai 和 Singon 派神秘仪式中主祭的手势》，3－5 页，15 页，23 页，31－32 页，38 页，等等）。我们不再讨论别的宗教中手势的象征（例如，见 S·H·Langdon，"苏美尔和巴比伦祈祷中的手势"，以及 J·J·Modi，《亚洲论文》，III，170－94 中指出的伊朗的类似事物）。但谈起来有趣的是，仪式手势的象征定位甚至在最为高度进化了的神秘主义之中仍然存在。根据一个早于十四世纪的波斯传统，al－Halladj 是论述正规祈祷过程中要求的十五种姿势的象征的一个简短文本的作者："漱口是为了得达到真诚；用鼻子吸水是为了否定骄傲；站立是为了参与神圣的永恒；或者，在自己帐篷帘子的外面，使自己卧倒，是为了进入与神的结合"，等等（路易斯·马西尼翁，《d'al－Hallaj 的苦难，伊斯兰的神秘受难者》，II，782）。也见加尔代，"神名录"，665 页。

关于密教仪式中的印相，参看《Mahanirvana－tantra》（《大

解脱密典》，Avalon 编辑)，III，4 以下（karanyasa 和 anganyasa)；V，48，74（yonimudra)；V，86，112（jnanamudra)，等等；《Saradatilaka－tantra》，VI，75－111；《Kamaratna－tantra》(海默昌德拉·Goswami Tattabhusan 编辑)，5 页以下，也见 R·H·van Gulik，《Hayagriva》，51 页以下；S·B·达斯古普塔，《密典佛教导论》，113 页，177－78 页，187 页以下。

在“左手”密教中，印相一词应用于性仪式中的伙伴（见261 页以下)。弄明白这一指称是如何产生的并不容易；普茨卢斯基指出，印相的字面意思是“封印”，也有“子宫”的意思。但我们以后将看到密教仪式中性结合的真正意义是 bodhicitta（在这种性质的情境中，它指称的是男性精液）的“固定”。赫特瑜伽运用的 bandhas 和印相是某些身体姿势，通过这些姿势，内行者能够控制生殖器部位的神经和肌肉；现在，根据文本，这种控制与气息的控制有关。当内行者控制了他的气
407 息时，他就变得能够控制自己的精液；他能够“抑制”它，“固定”它，正如他在 kumbhaka 的过程中抑制气息一样”。我们必须记住，通过调息来“固定”精液，总是联系着一种类似的意识状态的固定。

5. 咒语和真言

关于吠陀信仰和婆罗门教中的咒语，参看温特尼茨，《历史》，I，148 以下，236 以下；佛教中，同上，II，275；密典中，同上，I，481 以下。前佛教时期的真言，同上，I；94 以下，103 以下；这一词第一次出现在佛教中是与《Lalittavistara》和《Saddharmapundarika》(同上，II，380)；瓦德尔（“佛教中的陀罗尼崇拜”）相信，这种技术自佛教的开端就存在（也见

同一作者，“‘真言’，或印度佛教保护性符咒”）。深入的研究有：瓦西里夫，《佛教》，144页以下；拉·瓦雷·普散，《佛教：研究》，119页以下；豪尔，《北部佛教的陀罗尼》；伍德罗夫，《字母的花环》（主要论述后期密教的思索）；Evola，《Yoga della potenza》，234页以下。大乘系列的陀罗尼、文本和解释：《Vijnaptimatratasiddhi》，拉·瓦雷·普散翻译，II，613－14；《论著》，Lamotte翻译，I，318以下；R·Tajima，《大毗卢遮那经》，103页，等等。Hayagriva崇拜中的咒语和陀罗尼：Gulik，《Hayagriva》，48页以下；在日本：M·W·de Visser，《古代佛教在日本》，II，520以下；也见Lucian Scherman，“Siddha”。

几乎每一种密典都包括一些咒语的的表述；尤其见《Sardatilaka－tantra》，VI－XXIII章。《Tantrabhidana，以及Vijanighantu和Mudranighantu》，（Taranatha Vidyaratna编辑）构成了一种给出元音和辅音的密教意义的词典。重要且极为有用的是：《Daksinamuti》，《Uddharakosa》。《密教秘密音节编码词典》，Raghu Vira和Shodo Taki编辑。

关于声音的理论，弥曼差派的教义尤其要参考。见Umesha Mitra，“声音的物理理论和它在印度思想中的来源”。关于禅宗实践，见D·T·Suzuki，《禅宗佛教文论》，III，195以下。

作为克什米尔湿婆宗的一种重要文本，Abhinavagupta的 408
《Tantrasara》（M·R·Shastri编辑，12－17页）由图奇翻译并评注，《咒语的理论和实践》，66－68页。

关于咒语的神秘主义人格化，见普茨卢斯基，“Vidyaraja”，尤其是308页以下。

6. 迪克

T·P·体斯（《伊斯兰教词典》，703页以下）在Delhi的Maulawi Shah Waliyu'llah之后总结了迪克的技术。见Massignon，《Passion d'al - Hallaj》，II，696以下；同一作者，“伊斯兰教中的气息”。加尔代（“神名录”）应当参考。作者把“舌的迪克”和执持、以及“心的迪克”和禅定作了比较（670页，205页）。“如果我们对迪克经验的分析是正确的，那么，这种经验由于连续的升过个体的所有部位，将证明是一种“温和的”、但在某种程度上是一种较为间接和危险的、可靠性较小的、达到瑜伽的明确目的的方法。”（同上，207页）

关于伊斯兰神秘主义和印度之间的关系，见Massignon，《论伊斯兰教神秘主义技术词汇的来源》，75页以下，86页以下；M·M·莫雷诺，“伊斯兰教神秘主义和印度神秘主义”（三昧，125页以下；人为的狂喜，136页以下，fana’和涅槃，156页以下）。也见Emile Dermenghem，“伊斯兰教的狂喜技术”。

7. 曼荼罗

每一密典都有一个适于它的曼荼罗。见图奇（“一些注释”，342页以下）对《Guhyasamaja - tantra》的曼荼罗地论述；见Carelli编辑，《Sekoddesatika》，25页以下；B·薄泰恰利耶，《Nispannayogavali》（Vikramasila神庙的Abhayakaragupta所著文本），描述了二十六种曼荼罗。见Foucher，《研究》，II，8以下；库马拉斯瓦米，《佛教圣像学精要》；Visser，《古代佛教在日本》，I，159 - 75；Finot，“梵文手稿”，13页以下；齐美尔，《印度礼拜景象中的艺术形式和瑜伽》，54页以下，94页以下；

姆斯，《Barabudur》，I，320 以下；Pott，《瑜伽在 Yantra》；《Hobogirin》，III，279（chakuji，“选择地基”）；B·L·Suzuki，“Shingon 佛教派。Pt. II：Mandara”；周一良，“密教在中国”；W·E·Clark 编辑，《两座喇嘛教神殿》，I，xv－xviii；刘立千，“Punyodaya”。

关于曼荼罗的象征以及它与建筑象征的关系，见姆斯，有 409
许多处；图奇，《一座西藏神庙》；同一作者，《“Mc’od rten” e “Ts’a－ts’a” nel Tibet indiano ed occidentale》。关于神庙的环形象征，见 Gisbert Combaz，“佛塔在亚洲的演变”，124 页以下。关于彩绘素材（pata）的和曼荼罗地象征之间的关系，见 Lalou，《封闭绘画的圣像学》。

关于一般的问题，见图奇，《理论和实践》。

关于中心的象征，见以利亚德，《论著》，321 页以下；同一作者，《永恒轮回的神话》，12 页以下；同一作者，《形象和象征》，47 页以下。关于曼荼罗的心理学象征，见 C·G·荣格，《心理学和炼金术》，91 页以下；同一作者，《原型和集体无意识》中“论曼荼罗象征”。

8. 关于赫特瑜伽的文学

见 Farquhar，《印度宗教文学概况》384 页；G·W·布里格斯，《戈拉克那特和 Kanphata Yogis》，251－58 页；Mohan Singh，《戈拉克那特和中世纪印度神秘主义》，8 页以下。也见下文，附注 VIII，3。

《Goraksa Sataka》及其评注有几个版本（《Goraksa Paddhati》，等等）；布里格斯编译的《Sataka》，284－303 页。关于《Goraksa Samhita》，也见图奇，“印度学批评”，134－36 页。

《赫特瑜伽灯论》：梵文版本和 Brahmananda 的评注以及 Sridhara 的注释（1889）；德文译本及注释，赫尔曼·瓦尔特，“Svatmarana 的《赫特瑜伽灯论》”；Brahmananda Bhaba（1889），Srinivasa Ayyangar（1893）和 Pancam Sinh（1915）所著的版本和英文译本；在这些版本中，节的数目有时不同。

《Gheranda Samhita》：Bhuvanana Chandra Vasaka 编辑；英文译本，Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu；德文译本，理查德·施密特，《托钵僧和 Fakirtum 在古代和现代印度》。

《湿婆本集》：版本和英文译本，Rai Bahadur Srisa Chandra Vidyarnava。

在伯纳德，《赫特瑜伽》和 Danielou，《瑜伽》中，可以找到相当数量的、从这三种论著的摘录。也见齐美尔，“赫特瑜伽教义，教程”。

410 密教解剖学和生理学在一些研究中被解释为医学术语，其中我们要提到：Baman Das Basu，“印度医学体系”。也见勒泽尔，《心理学基础》，39 页以下；V·G·Rele，《神秘的昆达里尼》。

对赫特瑜伽行者的科学考察：查尔斯·洛布里和特雷泽·布罗斯，“印度汇集的论‘瑜伽行者’的文献”。也见 Hubert Risch，“赫特瑜伽”；菲约扎，“印度的人类能力的局限”（带有附加的书目参考）

9. 法轮，Adharas，等等

关于法轮的教义：《Satcakranirupana》和《Padukapancaka》（伍德罗夫编译，《毒蛇的力量》）；《Kularnava - tantra》（Taranatha Vidyaratna 编辑），VIII 章；《Goraksa Sataka》（重印在

布里格斯，《戈拉克那特》，284-304页）。

关于adharas，见布里格斯，317页以下。对法轮的描述和解释，Evola，《瑜伽》，311页以下。应当记住，根据作者，在这种联结中，静修派传统（见上文，63页）区分了四种专心和祈祷的"中心"：（1）前脑头盖中心（位于双眉中间）；（2）颊喉中心（对应着"最普通的思想：是智能的、用会话、通信来表达的、并且是在祈祷的第一阶段"——A·布卢姆，"L'静修士，瑜伽基督徒？"185页以下）；（3）胸部中心（"位于胸部上部的中间"。"思想的稳定性，已经明确的带上了一种麝香草的元素的色彩，比在前面的情况中要大得多，但仍是思想确定了感情色彩，并被它修正"——同上）；（4）心脏中心（根据希腊教父，它位于"心脏的上部，稍微低于左乳"；根据隐士的Theophanes和其他人，"稍微高于"。"它是绝对专注的身体部位"——同上）。

10. 关于"故意的语言"

H·Shastri在他的《Bauddha Gan O Doha》中，对sandhya-bhasa解释如下："Sahajayana的所有著作都写在《Sandhya-bhasa》之中；【这】是一种光明和黑暗（alo-a-dhari）的bhasa（语言），部分光明，部分黑暗；有些部分能被理解，而 411
其他部分不能。换句话说，在这些高级的论述达摩的论文中也提到了不同的事物。"根据Vidhushekar Shastri（"Sandhabhasa"），"佛教的sandhaya一词只不过是婆罗门教和佛教著作中发现的abhisandhaya."中国的资料确证了这一推论：sandha-bhasa的意思是abhiprayika vacana——即，"故意的语言"。巴奇也支持同样的解释（"Sandhabhasa和Sandhavacana"），他从中国的材料

中引证了支持的段落，特别是论述 sandha - bhasa 的《Hevajra - tantra》的 XIII 章。一些以“故意的语言”编写的诗的和神秘主义的文本被 S·B·达斯古普塔收集在他的《模糊的宗教崇拜》的附录中（477 页以下：“古代和中世纪诗的迷一般的语言”）。

关于《Dohas》，见 M·Shahidullah 编辑，《Kanha 和 Saraha 的神秘圣歌》；B·薄泰恰利耶，“Bauddha Gan O Doha 的年代”；达斯古普塔，61 页以下，93 页以下，423 页以下，有多处；巴奇，《关于古孟加拉 Caryapadas 的批评性编辑的资料》；也见 Anath Nath Basu，“Tattvasvabhavadrstigitika doha”；C·Bendall，“《Subhasitasamgraha》”，71 页以下。

11. **“通过同样的行为……”**

Indrabhuti 的师父 Anangavajra 的《Prajnopayaviniscayasiddhi》（I，56），重申了同样的说法。在这一论著中，如同在 Indrabhuti 的《Jnanasiddhi》一样，maithuna 被执意推荐（B·薄泰恰利耶编辑，《两部金刚乘著作》，20 - 29 页，33 - 35 页，等等）。印相（婚礼仪式伙伴）必须被呈献给古鲁。除了与为此目的而祭献的印相 maithuna 之外，瑜伽行者可以享受他所愿望的任何女人，喝酒精饮料，偷盗，甚至杀生，而不会犯下一种“罪孽”。在他的论著的末尾，Indrabhuti 解释说，这种教义必须保密，只能传给入门者，否则将导致大害。

《Subhasitasamgraha》（Bendall 编辑，38 页）从 Aryadeva 的《Cittavisuddhiprakarana》引证了一些诗篇，其主旨与《Jnanasiddhi》中所说一样：yenaa yena hi badhyante jantavo randrakarmana sopayena tu tenaiva mucyante bhavabandanat，等等。而且，《Su-

tralamkara》（XIII，11－13）已经确定，“正是通过 klesa【“激情”，“不纯洁”】，一个人才能从 klesa 出现”（klesata eva klesanihsaranam；拉·瓦雷·普散引证，“Aryadeva 的《Cittavisuddhiprakarana》的一句话”，413 页）。关于 Aryadeva 的论著，见 Prabbhubhai Patel，“《Bodhicittavivarana》”；同一作者，“《Cittavisuddhiprakarana》”；同一位学者编辑了梵文文本和藏文译本（见他的《Aryadeva 的《Cittavisuddhiprakarana》》）；也见 Glasenapp，《佛教神秘主义》，32 页以下。 412

12. 气息保持和精液控制在中国

亨利·马斯佩罗在他的“古代道教中‘养育自然活力’的方法”，研究了中国的呼吸的理论和技术（见上文，59 页以下）。在这里，我们必须注意与密教抑制气息和精液释放的方法的某种相似。我们从“纯粹超越的真人 Pei 师父传”，一个“短小的圣徒传故事”，Maspero 认为其年代是五世纪的：这一文本把“还精”的方法当作长生的 Chiang 师父五种方法之一：“通过完全的冥想，（所有外部的）思想被禁止；然后男人和女人可以实践长生术，这一过程是绝对秘密的：它只传给圣人！……每一次实践（这种过程），他必须进入冥想：他必须首先丢弃对他的身体的意识和丢弃对外部世界的意识。此后他要磨牙七次并作如下祈祷：愿金属原初的白色元精把生命播撒到我的五花（五脏）上。愿中心的黄老人和谐我的灵魂，并使我的本质有次序。愿威严至上的伟大元精凝固体液，使超越象骨头一样硬，愿无上大真的六气在内部卷起！愿至上元精的神秘老人把元精带回，以补我的头脑！让我统一（阴和阳），让胎胞熔化，珍宝保存！

祈祷完后，男人要守住（他们的心灵专注于）他们的腰部，坚定的保留本质并提气，气息从脊柱到 Ni－huan 逆流而上；这就是所谓的‘使它返回原初’，还原；女人要守住（她
413 们的心灵专注于）她们的心脏，滋养精神，提升不变的火，使气息双乳下降到腰部，从那里它又沿脊柱向上，并且也到达 Ni－huan：这就是所谓的‘转化真正的东西’，化真。百日过后，人就达到了超越，如果人实践（这一过程）很长时间，他就自然的成为一个真人，而且，他长生着穿越世纪。这就是不死的方法”（译自马斯佩罗，386－87 页）。

我们必须注意呼吸和性行为的炼金术象征。Gulik（《明代色情彩色绘画，以及一篇关于中国性生活的文章》）指出了道教论著中炼金术的和性的术语的类似（115 页以下；女人被类比为坩锅，等等）。也见马克思·Katenmark，《列仙传》（《古代道教不死者的神奇传记》），57－58 页。

我们引用另一文本；“一本不死者的书说：使元精返回补脑的要诀是性交，以便剧烈的激动元精；（然后）当它将要射放时，人要迅速用左手的中间两指在阴囊后面和肛门前面抓住（阴茎），用力挤压，并慢慢的把气从口中吐出。然后，当释放元精时，元精不能出现，但它从玉茎（阴茎）返还，上升并进入脑中。这一过程从不死者传给不死者；他们歃血发誓不随意把它传人”（《Yu－fang－chih－yao》，I，b，译自马斯佩罗，385 页）。也见 Gulik，78 页。

这些性技术可能代表着一种密教影响；性结合作为一种由太阳和月亮代表的阳性和阴性要素之间的精神结合的概念，奇怪的使人回忆起赫特瑜伽和俱生乘。关于在日本的同样的实

践，见 Gulik，85 页以下。

13. **俱生乘和毗湿奴宗**

关于俱生乘，见 Manindra Mohan Bose，“后 Chaitanya 俱生乘崇拜研究引论”；同一作者，《孟加拉的后 Chaitanya Sahajia 崇拜》；S·B·达斯古普塔，《模糊的宗教崇拜》，131 页以下。

关于毗湿奴宗的神秘主义文学，见 Dinesh Chandra Sen，《孟加拉语言和文学史》；同一作者，《中世纪孟加拉的毗湿奴宗文 414
学》；同一作者，《Chaitanya 和他的时代》；同一作者，《Chaitanya 和他的同伴》；麦尔维尔·T·肯尼迪，《Chaitanya 运动》。

关于一个人与神的联系中要培养的“感情”（rasa），见 Abhayakumar Guha，“Chaitanya Charitamrta 中的 Rasa 崇拜”。S·K·De 曾经对神秘情感的修辞分类做过博学的研究，“孟加拉毗湿奴宗的 Bhakti－Rasa－Sastra”。我们引用一系列追求并加强由对黑天的热爱而激起的神秘感情的 anubhavas（“结果”）（同上，662 页）：“nrtya（舞蹈），viluthita（在地上滚动），gita（歌唱），krosana（大声呼喊），tanu－motana（身体的扭曲），humkara（大叫），jrmbha（打呵欠），svasa－bhuman（多次叹气），lokana－peksita（忽视大众的意见），lalasrava（口吐白沫），atta－hasa（大笑），ghurna（头晕），hikka（打嗝）。”所有这些修辞的分类都对应着具体的经验。

Ⅶ

1. **炼金家、瑜伽行者和“魔法飞行”**

摩陀瓦在他的《摄一切见论》（Anandasrama 系列 edn.，80

页，E·B·考埃尔和 A·E·高夫翻译，140 页）中引证的《Rasarnava》谈到了 dehavedha 的瑜伽过程，通过这种过程，一个人能“在天空四处飞行”（也见 P·C·雷，《印度化学史》，引论，I，75）。这是众所周知的悉提，是瑜伽和萨满教共有的特征。印度拥有相当多的关于飞行的国王和魔法师的神话（例如，见 Penzer 编辑，《Somadeva’s Kathasarit－sagara》，II，62 以下；III，27，35；V，33，35，169 以下；VIII，26 以下，50 以下，等等）。神奇湖 Anavatapa，只有那些拥有超自然的飞行能力的人才能达到，佛陀和罗汉们眨眼的功夫就到了，正如在印度神话中，圣人在空中飞向北方名叫 Svetadvipa 的神圣且神秘的国度。见 W·E·Clark，“Sakadvipa 和 Svetadvipa”；Kasten Ronnow，“关于 Svetadvipa 一些言论”；关于 Anavatapta，见托马斯·沃特斯，《论玄奘的印度之旅》，I，35；Visser，《罗汉在中国和日本》，24 页以下；关于 Svetadvipa，见以利亚德，《萨满教》，367 页以下；Otto Maenchen－Helfen，“Svetadvipa 在前基督教的中国”；关于罗汉的飞行，见 Visser，172 页以下；莱维和 Edouard Chavannes，“十六护法罗汉”，23 页，263 页以下。

415 关于中国的“魔法飞行”，见以利亚德，《萨满教》，394 页以下；Berthold Laufer，《航空前史》，14 页以下；在西藏，见巴科，《Marpa 传记》，13 以下。

关于矗立在海中的、没有人能靠近的三座神山，见 Chavannes，《司马迁的史记》，II，152－53。也见 E·W·霍普金斯，“青春之泉”。

2. 龙树作为炼金家

关于龙树的传记，见阿尔伯特·Grunwedel，《Taranatha’s

Edelsteinminne》，14 页以下；马克斯·瓦勒泽，"西藏和中国资料中的龙树生平"，以及上文，附注 VI，1，404 页。关于他与炼金术的关系，P·C·雷，《印度化学》，引论，I，92 以下，Grunwedel，"八十四行者史"，221－22 页；菲约扎，"龙树和阿伽斯提亚，医生，化学家和魔术师"；同一作者，《古典教义》，10 页。很有可能，准确的说，除了密教炼金术之外，，某种矿物学观察被整合进入炼金术传统，并且以龙树的名义流传："神秘"（或形而上学）"真理"和"观察真理"（科学思想和化学试验的基础）的共生是贯穿炼金术史都记载着的现象。因此，例如，在《Rasopanisat》（K·S·萨斯特里编辑；见 L·D·Barnett 的综述，《皇家亚洲社会期刊》【1930 年】，445－46 页）中，我们看到如下的话："圣人龙树有这种魔法过程的印象：在南部的 Kerala 王国，那里有非常多的森林，离海不远，在一个名叫 Affection【priti】的村庄里，从那时起，他们就提炼沉淀有金子的、pippalis 形状的石头。它们被挑选出来并弄成柔软的粉末。这种粉末要用马血处理；用人血把它溶解七次；把它和牛的五种产品一起再次放进蛇怪的水中；然后按照规定把它弄干，以便它能形成一种浆糊，把它用筛子过滤；把第 100 分【?】的铜放进得到的液体中；这样处理过的每一分铜都翻倍了；把全部熔化在一起，加入一部分金子；把它与蜜、牛奶，等等混合在一起；这样人就得到了华丽的金子，就像河金一样灿烂"（译自莱维，"Kaniska et Satavahana"，104 页以下； 416
莱维先前曾在他的论文"一种新文献"中用过这一文本）。

3. **关于印度炼金术**

见亚瑟·韦利，"佛经中对炼金术的谈论"。在《摄大乘论

疏》(Nanjio，第1171；650年由玄奘译为中文）和《阿毗达摩大毗婆娑论》（Nanjio，第1263；646－59年由玄奘译为中文）中，有更多的对炼金术的谈论。关于龙树作为炼金家的一些情况，拉莫特，《论著》，I，383，注1。也见施泰因，“佛经中对炼金术的谈论”，以及附注VII，2。

关于印度炼金术和前化学，见雷，《印度化学》；也见Rasacharya Kaviraj Bhudeb Mookerjee，《Rasa－jala－nidhi；或，印度化学和炼金术总汇》（一部没有价值的汇编，但包含许多从传统炼金术著作中的引文）。关于汞在印度炼金术中的地位，雷，引论，I，105；Edmund von Lippmann，《炼金术的产生和传播》，I，435；II，179；Julius Jolly，“智者之石”，98页。关于泰米尔的sittars，见Barth，《点金石》，I，185；菲约扎，对Mookerjee的《Rasa－jala－nidhi》的综述，111－12页；sittars把sarakkus（“质料”，“成分”）分为阳性和阴性成分an和pen-sarakku,，这种划分使人想起中国思想的阴阳二项式。Leon-Wieger（《宗教信仰史和中国的哲学观点》，395页）相信，三世纪的道教炼金家葛洪（抱朴子）模仿了被归之于龙树的《Rasaratnacara》。在这种情况下，曾被认为属于七或八世纪（见拉莫特，《论著》，I，338，注1）的《Rasaratnacara》，“可能真的要上溯到二世纪龙树的时期”（菲约扎，《古典教义》，10页）。但也有可能，泰米尔炼金术受到了中国的影响（见菲约扎，“道教和瑜伽”，尤其是120页）。

关于科迪尔收集的炼金术手稿，见菲约扎，“Palmur Cordier收集的手稿清单”。

对希腊——埃及炼金术的研究的概要，R·P·Festugiere，

《La Revelatio d' Hermes Ttismegiste》，217 页。

关于炼金术象征的心理学，见莱格，《心理学和炼金术》；同一作者，"转换的心理学"。关于炼金术的形而上学，见 Evola，《La Tradizione ermetica》。

4. **中国炼金术** 417

关于炼金术文本的翻译和得到的进展，见如下：李普曼，《产生》，I，449－61；II，65－66；O·S·约翰逊，《中国炼金术研究》；韦利，《中国炼金术记》；W·A·P·马丁，《中国的传说》，47－71 页；阿尔弗莱德·福克，《中国的世界概念》，227－300 页；以利亚德，《亚洲炼金术》，9－44 页；Tenney L·Davis 和吴鲁强，"中国炼金术"；同一作者，"陶弘景"；同一作者，"一篇标题为《参同契》的中国古代炼金术论著，"；Laufer 对约翰逊的综述《Isis》，XII（1929 年），330－32；J·R·Partington，"中国炼金术"；同一作者，"中国和阿拉伯炼金术之间的关系"；B·F·Read，"中国炼金术"；Masumi Chikashige，《古代东方炼金术和其它化学成就》；威廉·H·Barnes，"对公元前四或三世纪中国炼金术的可能谈论"；戴维斯，"《淮南子》的二元宇宙发生论以及它与中国和欧洲炼金术背景的关系"；Barnes 和 H·B·Yuen，"陶隐士（公元 452－536），中国炼金家"；霍默·H·杜布斯，"炼金术的开端"。

关于葛洪（抱朴子），见：维格，《历史》，385－406 页；Forke，"葛洪，哲学家和炼金家"；约翰逊，133－34 页；戴维斯，"葛洪（抱朴子），四世纪的中国炼金家"；Davis 和吴，"葛洪论金丹和黄白"（这篇论文包含对葛洪论著的 IV 章和 XVI 章的翻译；Eugen Feifel，《抱朴子》，翻译了 I——III 章，；

同上，重新翻译的IV章；戴维斯和陈国府翻译了VII和XI章，“《抱朴子》的内部章节”)。更多内容，见尼达姆，《科学》，II，437 - 41。

杜布斯（80页以下）相信，炼金术的起源要到公元前四世纪的中国去找。他认为，除非一种文明中金子不常见，并且不知道化验金子的方法，否则炼金术不可能兴起；但在美索不达米亚，这些方法从公元前四世纪就存在，这使得炼金术不可能起源于地中海地区。但这种观点似乎未能被炼金术历史家们所接受（见F·Sherwood Taylor，《炼金家》，75页）。杜布斯（84页）认为，炼金术通过中国旅行家到达西方。然而，仍然可能，在中国，“科学的”炼金术表现了一种外来的影响（见
418 Laufer，《Isis》中的综述，XII【1929】，330 - 31）。我们知道，帕提亚著名的佛经翻译者An - Shih - kao曾经在二世纪访问过中国，他非常熟悉伊朗的魔法和占星术（马斯佩罗，“二和三世纪时中国佛教的庙宇和僧侣”；巴奇，《中国佛经》，I，8，23；保罗·Pelliot，“Meou - tseu ou les doutes leves”）。但我们不知道他是否也熟悉炼金术（韦利，“笔记”，23页）。中国占星术受得了伊朗占星术的影响（Leopold de Saussure，《中国占星术的起源》，多处）。而且中国和伊朗之间的商业和文化联系已经是相当古老的了（见Laufer，《中国——伊朗》，189页以下）。帕提亚王国在中国——罗马商业中的地位，已由弗里德里希·Hirth根据中国的资料作了很好的阐明，《中国和罗马东方诸国》，42页，70页，173页，174页。关于阿拉伯人的作用，见Hirth和W·W·Rockhill，《Chau Ju - kua：他的论中国人和阿拉伯人贸易的著作》，2 - 15页。也见以利亚德，《亚洲炼

金术》，42－44 页。关于地中海地区思想输入中国，见杜布斯，83－83 页，nn. 122－23。

5. **冶金学和炼金术**

我们在别处研究过巫师和铁匠的关系；见《萨满教》，408 页以下。中国的神话传统把朝代的建立者与冶金学的“秘密”联系起来；见马塞尔·格拉内，《中国古代的舞蹈和神话》，II，609 以下，且有多处。熔化金属的熔炉被类比为宇宙要素：禹使他的五个熔炉对应着阳，四个对应着阴，因为中国人把金属分为阳性和阴性（格拉内，II，496；Fernand de Mely，“中国的炼金术和希腊的炼金术”——这是一篇应当小心参照的文章——330 页以下）。熔炉称为某种裁决者，只是因为这一事实，即一种高度神圣的操作在其中进行；它们可以识别品德，而对一个罪犯的最大的惩罚就是让他在这种熔炉中煎熬。建立一个熔炉是一种德行，要由一个懂得“艺术仪式”的纯洁的人来进行（Granet，II，491，496）。

《梨俱吠陀》（X，72，2）仍然保留了铁匠们拥有某种植物药物（jaratibhih osadhibhih）；关于这一问题，见 Manidra Nath Banerjee，“《梨俱吠陀》时代的铁和钢”；同一作者，“论古印度金属和冶金学”。

我们不想讨论 Cyclopes、Daktyls、Curetes、Telchines 和金属 419
加工之间的无比复杂的关系；见罗伯特·艾斯勒，“Quainzeichen 和 Queniter”（铁匠、舞蹈者、魔法师）；Bengt Hemberg，《Kabiren》，286 页以下；同一作者，“Idaiischen Daktylen”。

有可能，从矿藏中提炼出来的矿物被类比为胚胎；巴比伦语 kubu 一词曾被一些学者译为“胚胎”、另一些人译为“流

产”；见以利亚德，《冶金学、魔法和炼金术》，30页以下，以及同一作者，《铁匠和炼金家》，75页以下，192页，其中有这一争论的书目和总结。无论如何，在冶金学和产科学之间有一种神秘的对应：有时候接近正在冶炼矿物的熔炉进行的祭献，类似产科的祭献；熔炉被类比为子宫；在其中，“胚胎——矿物”要完成它们的生长，较之它们仍然藏在地下所需的时间，这一时期要短了许多。就炼金家来说，他从事并完成了自然的工作，同时，也为“造就”他自己而工作：他梦想着“完成”金属的生长，把它们变成金子。

Ⅷ

1. 关于 Aghoris，Kapalikas 和骷髅崇拜

见克卢克，“Aghoris”；同一作者，《西北省份和 Oudh 的部族和种姓》，I，26以下；亨利·鲍尔弗，“一位 Aghori 苦行僧的生活史”；H·W·Barrow，“论 Aghoris 和 Aghorapanthis”。Barrow 的研究以 E·T·Leith 收集的文献为基础，是现有作品中最可靠和最丰富的。它包含一个完全的书目和许多口头材料。也见 F·布坎南，在 R·M·马丁，《东印度文物史》中，II，492以下。关于十九世纪末的 Agoris，见 J·C·Oman，《印度的神秘家，苦行者和圣人》，164-67。来自两个未出版的《Prabhoda Chandrodaya》的评注的文字被图奇出版，“印度学批评”，131页。同一作者（129页）在《Sabaratantra》之后印刷了一个二十四 Kapalikas 的清单；在《Goraksasiddhantasamgraha》给出的一个同样的清单补充说，这二十四 Kapalikas 是 Natha（湿婆）创造出

来，与毗湿奴的二十四化身战斗的。关于 Kapalikas 和顺世论 420
者的合并，见 Dakshinaranjan，“顺世论者和 Kapalikas”。

关于骷髅在喇嘛教中作用，见 Rockhill，“论骷髅在喇嘛教仪式中的应用”；Laufer，《人的骷髅和骨头在西藏的应用》，他认为（5 页）有湿婆宗密教的影响。但印度的影响可能是添加在了一种当地的古代信仰的总体上，因为骷髅在西伯利亚萨满教中起着一种宗教和占卦的作用；见以利亚德，《萨满教》，223 页，383 页以下，等等，关于史前的、中国和印度尼西亚的、在骷髅崇拜和宇宙生命更新之间的关系，见 Carl Hentze，“汉字 tou = 头的本来意义”。关于西部印度及其附近地区的骷髅崇拜，见罗伯特·海涅·格尔德恩，“阿萨姆和缅甸的猎头和人祭”；同一作者，“后印度西部的母权和猎头”；P·威廉姆斯·施密特，“后印度西部的母权和猎头”。

关于在同等特别的密教国度 Kamarupa（阿萨姆）的湿婆和 Kali 的人祭，见 E·A·Gait，“古代阿萨姆的人祭”；Koppers，“印度宗教史问题”，775 页以下。

2. **关于 Vallabhacaryas 的“狂欢”**

关于 rasamandalis（字面意思是，“娱乐圈”），常常堕落为纵欲，见威尔逊，《概论》，119 页；F·S·Growse，《Mathura》，283 页，295 页，等等；Carpenter，《中世纪印度的有神论》，434 页以下；班达卡，《毗湿奴宗》，76 页；Tarquhar，《大纲》，312 页以下，Glasenapp，“Vallabhacaryas 的教义”。

大王派实践 rasamandali 达到了病态邪恶的程度，这种无节制的性欲受到了一本激烈的小册子的谴责——《西印度 Maharajas 或 Vallabhacaryas 派的历史》，所有后来的作者都从这本

书获取他们的资料。发生于喜马拉雅地区的、尤其是在 Garhw-al 的、性力派和密教圈子的类似的狂欢，是 coli - margs（coli = 胸衣），之所以这样命名，是因为每个男人在仪式上接受作为伴侣的，是他抽签抽到了她的胸衣的女人（W·沃德，H·H·威尔逊和 E·T·Aktinson，引用者布里格斯，《Gorakhnath》，173 页以下）。有趣的是要注意，约翰·弗赖尔（《东部印度和波斯新
421 论》，I，294；II，255）描述的狂欢非常像 Vamacaris 的那种，并把它们归为印度的 Parsees。关于穆斯林波斯的神圣狂欢，见 S·G·W·本杰明，《波斯和波斯人》，353 - 55 页；C·J·威尔斯，《在狮子和太阳之乡，或现代波斯》，154 页，339 页，等等。类似的实践也发现于 Chiragh - Kush，“灯的灭绝”；见 Ney Elias 编辑，《中亚 Moghuls 的历史》，218 页注。E·A·弗斯特马克（《人类婚姻史》，51 页以下），以及在他之后的克卢克（弗顿尔，II，255，注 1），倾向于挑战这些论述的真实性。

然而从我们对俄国教会（K·K·Grass，《俄国教会》；罗伯特·赫尔茨，《宗教社会学和传说的混合物》中的讨论，229 页以下）以及对比萨拉比亚的英诺森主义者的了解，这种狂欢并非完全不可能。

3. 戈拉克耶特，摩阇衍陀罗那陀和八十四 Siddhas

关于戈拉克那德和 Kanphata Yogis，见 Dalpatram Pranjivan Khakhar，“Kachh 的 Kanphatas 的历史”；G·S·列奥纳德，“关于 Kanphata Yogis 的笔记”；克卢克，《部族和种姓》，III，153 - 59；L·P·Tessitori，“Yogis（Kanphata）”；Mohan Singh，《戈拉克那特和中世纪印度神秘主义》；布里格斯，《Gorakhnath》；S·B·达斯古普塔，《模糊的宗教崇拜》，219 - 87 页，442 - 60 页。

关于孟加拉的戈拉克萨那特崇拜，见S·C·密特拉，“论东孟加拉的戈拉克萨那特崇拜”。神是牛的保护者；也见密特拉，“论北部孟加拉 Rangpur 地区的戈拉克萨那特崇拜”；布里格斯，《Chamars》，149 页以下。

关于摩阇衍陀罗那陀，见图奇，“印度学批评”，133 页以下；莱维，《尼泊尔》，I，347 以下；巴奇编辑，《Kaulajnana－nirnaya》，引论 8－32 页；达斯古普塔，《模糊的宗教崇拜》，442 页以下。

关于八十四行者，见 Grunwedel，《历史》：Guru Udhili（205－06 页）；Indrapala 和 Lui－pa（215－16 页）；Guru Luipa（143 页以下）；Lilapada（144 页）；Virupa（145－47 页）；Dombi（147－48 页）；戈拉克萨那特（153－54 页）；Capari（201－02 页）；Vyali（221－22 页）；Karuni 和龙树（165－67 页），等等。见 Tucci，“印度学批评”，138 页；沃德尔，《西藏佛教》，42 页；莱维，“一种新文献”（关于龙树的，420－421 页）；Rahu-
la Sankrtyayana，“佛教研究”；巴奇，《Kaulajnana－nirnaya》，20 422
页以下；Briggs，《Gorakhnath》，136 页以下；达斯古普塔，《模糊的宗教崇拜》，232 页以下；V·V·Ramana Sastri，“行者的教义文化和传统”；S·K·De，“佛教密教文学”，15 页以下（Kukkuripada，Lui－pa，Matsyendranath，Gorakhnath，Kanhu－pa，等等）。关于和炼金术的联系，见上文，280 页。

4. 苦行者的埋葬

埋葬苦行者和瑜伽行者、而非烧掉他们尸体的习俗，在印度是很古老的；见凯司，《宗教和哲学》，417 页，注 3。《Vaikhanasasmartasutra》（V，8）提到了瑜伽行者和 yatis（他们

的身体被埋葬在一条溪流附近）以及 sannyasis 的葬礼。那些获得解脱的人的灵魂已经与神同一，自然不把他们的身体交给烈火，苦行者以冥想的坐姿被埋葬，在他们的坟墓上建立起林加。这些分母有很多后来成了神庙。威廉·辛普森（“印度建筑起源的一些意见”）在这种传统中找到了印度宗教建筑的起源。“在寺院外墙的西南角方向上，有一个墓地，它也附属于寺院。与其他的印度人不同，僧人的死尸是埋葬的，墓地包括大约两百人的坟墓，尸体以一种坐立姿势被埋葬，如果只是一个新入门者，一个用实心砌砖做的、三至四英尺高的小圆堆，就被认为是覆盖坟墓所必需的了。而对于极为重要的人而言，就认为必须要有一座神庙，在神庙里，直接在尸体之上的，就必然要献上一个林加。……看起来，即使是一个新入门者，也认为必须有一个林加”（R·密特拉，《Buddha Gaya》，4 页，辛普森引用，56 页）。

苦行者坐立着或以确保了他们解脱的瑜伽坐姿而被埋葬。他们与湿婆的同一由他们坟墓上建立的林加而得到证实。也见印度考古学综览，南半部，《年度报告》，1911 - 12 年，5 页：“Sannyasins 不是被火化，而是被埋葬，建立林加神殿或 brindavana 以标志其地点”；同上，1915 - 16 年，34 页：“如果是 sannyasins，有时在埋葬位置的上方建立一个抬高的砖砌平台，在平台上生长着一株 tulsi 植物，或是建立一个石头的林加，似乎在向世界宣告，埋在下面的尸体一获得了湿婆——林加的神圣形式”（库马拉斯瓦米，“印度建筑学术语”，264 页）。

423 在有些地方，瑜伽行者的骷髅被打破，以便允许“灵魂和气息”逃走。欧曼（《神秘主义》，157 页）描述了他在 Madras

任期内见证的这种仪式："死去的 saddhu 以一种坐立的姿势被放在他的坟墓上，在他周围堆起了大量的盐，土被扔进去，直到尸体几乎被覆盖住。接着在仍然可以看到的、剃光了的头顶上，大量的可可果被打碎，以便使骷髅破裂，为束缚的灵魂提供一条逃离现已无用的尸体的道路。我记得，曾被用来解放死人灵魂的可可果的碎块，被旁观者急切的寻求"（也见 J·A·Dubois，《印度人的风俗、制度和葬礼》，pt. II，36 章）。打碎骷髅是一种在别处也有发现的葬礼风俗。在马来西亚，据认为灵魂是通过头顶离开身体的。Semang 的医生 hala 被埋葬时，头部从坟墓中伸出来；见保罗·Schebesta，《Les Pygmees》，154 页。

5. 瑜伽行者和托钵僧

探寻对瑜伽行者和托钵僧的"奇迹"到达欧洲的最早记述，将会是有趣的。加布提到过一些（《数论和瑜伽》，47－48 页）。也见同一作者，"论印度托钵僧的任意假死"。一篇对把自己埋葬四个月的瑜伽行者 Harida 的记述，根据 J·M·Honigberger，《在东方的三十五年》被重印作为 Rai Bahadur Srisa Chandra Vidyarnava，《瑜伽哲学导论》的附录，64－70 页。威尔逊（《概论》，133 页注）接着三月份的《亚洲月刊》，1929 年，讲了一个能悬在空中相当一段时间（十二到四十分钟）的瑜伽行者。这个瑜伽行者很乐意的在任何地方重复这一演示，"不是为了钱而是为了礼貌"。他也能在水下呆几个小时。"他不愿意解释他是如何做的，只是说他已经习惯于这样做。"莫尼埃·莫尼埃－威廉斯爵士（"印度 Samadh 的一个案例"）描述了几个他听到的或亲眼看到的瑜伽奇迹的案例。"绳戏"曾被

大量书籍记载：见R·施密特，《托钵僧和托钵僧神进》，167页以下；马西尼翁，《La Passion d' al－Hallaj》，I，80以下（穆斯林圣徒传神话中的“绳戏”）；亨利·尤尔爵士编辑，《Ser·马
424 可·波罗之书》，I，318以下；Hayes O' Grady编辑，《Silva Gadelica》，321页（归于海神Manannan Mac Lir的“绳戏”）。欧曼（《神秘主义者》，183－84页）从《民事和军事报纸》（Lahore，1895年5月）中引用了一个瑜伽行者的案例，这个瑜伽行者把自己埋掉并在十天之后复活，对天堂作了完美的描述。也见阿尔弗莱德·Lehmann，“论印度魔术师表演的一篇评论”。漂浮空中，不可燃烧，以及其它的托钵僧奇迹也出现于其它地理学地区（见Olivier Leroy，《飘浮空中》；同一作者，《Les Hommes salamandres》）。

对密教瑜伽行者和苦行者的描述出现于阿拉伯、波斯和中国旅行者的叙述中。“一种名叫baykardjy的人在印度很出名。这些人赤裸活动，他们的长发盖住了他们的身体和私处；他们让自己的指甲生长到像大钉子似的；他们只把破的部分除掉，他们按游僧的方式生活；他们每人都在脖子上拴一条绳子，绳子上系着一个人骷髅”（Syraf的阿布·扎伊德·阿尔·哈桑，译自J·T·Reinaud，《阿拉伯人和波斯人在印度和中国的所做的旅行》，I，133－34；其它的描述在Reinaud，《十一世纪中叶以前的印度的……记忆》）。Ma Huan在他对Cochin的描述中，谈到“过着像中国的道士一样简朴的生活的chokis（瑜伽行者），但他们却结婚”（乔治·菲利普斯，“Mahuan对Cochin、Calicut和Aden”，343页）。关于Cochin中的瑜伽行者，更多内容见Rockhill，“关于十四世纪中国与东部群岛和印度洋海岸的联系

和贸易”（450－51 页），在此文中提到了 ibn Batutah、Niccolo de Conti 和 Duarte Barbosa 论述 Malabar 的瑜伽行者的文本。其它的描述在 Fryer，《新论》，I，138；II，35（苦行者在他的阴茎上带一个金环）；II，77（关于 Lingayats）；II，104。

我们必须记住，瑜伽行者和 saddhus 促进了印度的精神同一，这既是通过他们贯通全国的旅行，也是通过他们的神庙和圣地。虽然他们分成了无数的派别，他们的苦行技术和神秘主义路线差别得却很小。印度宗教等级在中世纪已经“军事化”了。印度也知道了可能是组织起来保护反对穆斯林的僧侣们的武士——苦行者等级。随着时间的流逝，这些“军事化的”等级，在某些地区成了恐吓村民的真正的“匪帮”。不列颠的统治镇压并解除了他们的武装；然而即使今天，我们仍在一些神庙发现这些“军事化等级”的武器，而在 Kumbh Mela 节日里， 425
sannyasis 排队游行，带着木质的长矛，象征以前时代的武器。见 Farquhar，“印度的战斗苦行者”；同一作者，“吠檀多的 Sannyasis 的组织”。一些从前未出版的、论述十八世纪武士——苦行者的文献已经出版于 Jamini Mohan Ghosh，《Sannyasis 和孟加拉的托钵僧袭击者》。

6. 关于后期佛教和秘密佛教

Haraprasad Shastri 是第一个提示关注后期佛教的人；见 Narendra Nath Law 所作的一篇关于他的论文，“Mm. Dr. Haraprasad Shastri”尤其是 356－69 页，其中有他的著作的概论和他的出版物的书目。他的著作中出名的有“自穆罕默德征服以来佛教在孟加拉”（尤其是 57 页以下）和《对孟加拉的现存佛教的发现》。Nagendra Nath Vasu，《现代佛教以及它在奥里萨的信

徒》：sunya 和 dharma 的遗留物，45 页以下；dharma 的崇拜，14 页，21 页，111 页，等等，其中有大量资料（包括从《Sunya Purana》中摘录的重要内容）。也见 Maheswar Neog，“在 Assam 的 Dharma 崇拜”。大众佛教的生存可以根据窣堵波和 caityas 的建立来考察，直到最近时期，它们仍在继续建立（Vasu，139 页以下；也见 R·昌达，《Mayurbhanj 的 Bhanja 王朝和他们的古代首都 Khiching》，这是一篇 1922 – 25 年考古发掘的报告）。关于衰退的佛教，见 Benoy Kumar Sarkar，《印度文化中的民间因素》，169 页，181 页以下，等等；巴奇，“佛教在印度的衰落及其结果”。N·N·瓦苏编辑了《Sunya Purana》；Charuchandra Banerjee 出版了一个新版本，带有 Shahidullah、Basant Kumar Chatterjee 和 Charuchandra Banerjee 的重要研究。关于 Dharma 的崇拜，见 S·B·达斯古普塔，《模糊的宗教崇拜》，297 – 358 页，461 – 78 页。

关于秘密佛教在群众中的灌输，见 S·C·密特拉，“西孟加拉的 Midnapur 和 Bankura 的龟形神崇拜”。

关于一位印度神父在旅行中对孟加拉和奥里萨之外的其它省（Madras、旁遮普、Coromandel，等等）观察到的后期佛教（十四世纪），见韦利，“中世纪印度佛教新论”。

426 **7. 瑜伽女、Dakinis、夜叉、突伽**

关于土著的和外来的对密教的影响，见：图奇，“Trace di culto lunare in India”，423 页注 1；同一作者，“印度学批评”，156 页以下；巴奇，“论密典中的外来因素”；关于伊朗队佛教圣像学的可能影响，见 Grunwedel，《Alt – Kutscha》，pt. I，54 页以下。

关于印度的植物崇拜，见梅耶，《三部曲》，以及 Odette Viennot，《古代印度的树文化》，它们提供了大量资料。关于突伽，也见 Pratapachandra Ghosha，《Durga Puja》；E·A·Payne，《Saktas》；Sten Konow，“一位与 Durgapuja 类似的欧洲人”；Koppers，“问题”，有多处。关于密教和魔法之间的关系，见 S·N·罗伊，“奥里萨的女巫”，以及 Koppers，783 页以下。

关于夜叉、衣叉女、Dakinis：Noel Peri，“Hariti，魔鬼的母亲”，尤其是 38 页以下，81 页以下（密教崇拜，魔法的堕落形式）；也见菲约扎，《印度魔鬼学研究》；以利亚德，“魔鬼学笔记”；库马拉斯瓦米，《夜叉》；Raymonde Linossier，“Loo 收集的西藏绘画”，尤其是 53 页以下；Jitendra Nath Banerjea，“古代和中世纪印度的一些传说女神”；普茨卢斯基和 Lalou，“佛教神话笔记：1，夜叉和 Grandharva”；约瑟夫·马森，《巴利文佛教经典中的大众宗教》，126－31 页；奥特朗，“印度长篇史诗”，170－90 页。关于“女人和树”的主题：J·P·Vogel，“印度文学和艺术中的女人与树或 salabhanjika”；关于夜叉作为窣堵波的守卫者，见昌达，“东部印度的中世纪雕塑”，236 页。

关于 caitya：V·R·Ramchandra Dikshitar，“Caitya 的起源和早起历史”；在南部印度，K·R·Subramanian，《Andhra 的佛教遗迹》，24 页以下；N·Venkata Ramanayya，《一篇论南部印度寺庙起源的论文》，53 页以下；在西藏，图奇，《“Mc’ od rten” e “Ts’ a－ts’ a”》，24 页以下。

关于耆那教圣像中的夜叉和夜叉女，见詹姆斯·布格斯，“Digambara 耆那教圣像”，464 页。

关于 pithas，见 Dines Chandra Sirkar，“The Sakta Pithas”。

8. **德拉威人的贡献**

不久以前，印度——雅利安人的转化被解释为受到了德拉
427 威人的影响；例如，见罗伯特·Caldwell，《德拉威语或南部印度语族的比较语法》；Konow 在《印度语言学纵览》，Ⅳ，278以下；见 S·K·Chantterji，《孟加拉语言的起源和发展》，Ⅰ，174以下。尤其是 Caldwell 坚持认为，梵语的影响和翘舌音的出现由德拉威语而得到解释，但走向翘舌音的倾向已经在印度——雅利安人中存在了；见朱尔斯·布洛赫，“梵语和德拉威语”；同一作者，“印度——雅利安语言学的一些问题”，730－44页；同一作者，“现代寺庙中吠陀的印度——雅利安语”，221－31页。翘舌音现象也出现于蒙达语中；见，布洛赫，“一些问题”，731－32页；普茨卢斯基，“旁遮普的古代民族：Udumbara”。关于对梵语的土著影响，Jules Bloch 强调蒙达语的影响，尤其是在词汇上（见附注 Ⅷ，10）。

有人曾主张，在德拉威人和伊特鲁里亚人、德拉威人和乌拉尔人之间是存在联系的；见 Schrader，“德拉威人和乌拉尔人”；托马斯·伯罗，“德拉威人研究Ⅳ：德拉威人和乌拉尔人中的身体”。

关于德拉威人的人类学和人种学，见 G·Montadon，《La Race，les races》，174－77页；同一作者，《文化人种学论著》，180页以下；A·L·Kroeber，《人类学》，478页以下。

关于德拉威居民的宗教生活和 gramadevatas，资料和书目可以在如下作品中找到：奥佩特，《原初居民》；W·T·Elmore，《现代印度教中德拉威人的神》；亨利·怀特海，《南部印度的村

庄神》。也见S·C·罗伊，《Oraon宗教和风俗》；J·S·Chandler，"泰米尔语言中表示其唯一性的神名"；O·R·冯·Ehrenfels，"Kolli Mailayalis中母●制文明的痕迹"。

德拉威人的宗教感情对印度教的贡献是相当大的；然而，当G·W·布朗（"印度哲学思想的来源"）宣称印度思想全部的伟大直觉和根本概念都在德拉威人那里有其根源时，我们应不急于跟随他。

关于puja，见：Jarl Charpentierr，"Puja的含义和语源学"；普茨卢斯基，"印度的图腾崇拜和植物崇拜"。

Gramadevatas可以采取任何形式：在它们的无数形式中，《Gramadevatapratistha》谈到了梵天的骷髅、毗湿奴的头、Renuka的骷髅、Draupadi的脸、Sita的身体、Pramathas（湿婆身后的曳地长袍）、Parisadas（毗湿奴的同伴），各种魔鬼，女巫， 428
萨可提在木头、石头或泥土等等中的各种偶象（奥佩特，455页）。

9. **蛇，龙，**Nagas

关于蛇的崇拜和象征，见：Vogel，"古代和现代印度的毒蛇崇拜"，尤其是305页以下。关于克什米尔和旁遮普的nagas（见B·R·Beotra，"Suket州的神和神庙"，尤其是170页以下）；Vogel，《印度蛇的传说》，35页以下；温特尼茨，"Sarpabali，一种古印度的蛇崇拜"。我们可以不考虑C·F·Oldham的假设（《太阳和蛇》），即nagas是那些认为自己是从太阳上下来的人。Kern是看到nagas与水联系在一起的第一个人。龙和蛇被认为是"土地的主人"、"土生的动物"；见奥特朗，《L' Epopee hindoue》，66－169页。关于蛇的形而上学象征——这代

表着宇宙的初步形态，在所有创造之前的未分裂的“一”——见库马拉斯瓦米，《黎明的更黑暗的一面》；同一作者，“Gawain 爵士和格林爵士：因陀罗和 Namuci”。

目前所知的蛇崇拜与人祭在一起的唯一案例是在阿萨姆的 Khasis 人中发现的：蛇神被称为 U Thlen。关于 U Thlen 的神话，见 P·R·T·Gurdon，《Khasis》，175－78 页；K·U·Rafy，《Khasis 的传说故事》，58－64 页。这种祭祀的最近一例发生于 1924 年，是 S·C·密特拉报道的，“关于把人祭献给蛇神的 Khasi 风俗的最近一个案例”。

关于 naga 神的不同的圣像表现，见 Combaz，《古典印度和东方》，56 页以下；同一作者，“亚洲的面具和龙”（102 页以下，龙；136 页以下，印度的 makara；172 页以下，中国的龙）。

普茨卢斯基（“东亚传统中的鱼香公主和 nagi”）研究了一组反映西南海洋文明的某些方面的神话：“基础思想：一种魔法宗教力量使英雄们居住在水中……，与大陆的印度——雅利安和中国民族尖锐对立，对他们来说，神居住在山峰上和上空。在中国，神力和权威来自上方；皇帝是天子”（281 页）。
429 作为水的神圣性的补充的另一思想：统治权属于妇女，并通过妇女传递。也见普茨卢斯基，“中国的龙和印度的 Naga”；同一作者，“《一千零一夜》的序幕和 svayamvara 的主题”（在印度故事、柬埔寨、中国传说等等中的母权制的痕迹）。

关于水生物的象征，见以利亚德，《论著》，168 页以下，以及同一作者，《偶像和象征》，164 页以下。

10. 蒙达，前蒙达

康斯坦丁·Regamey，“Bibliographie analytique des travaux re-

latifs aux elements anaryens dans la civilisation et les langues de l' Inde"，其中有直到1933年的主要研究的书目。所有蒙达研究的出发点出现在P·威廉·施密特的研究中，他确立了Mon－Khmer语族和马来西亚语之间的明确联系；见"Mon－Khmer民族"。蒙达语的描述，Grierson，《印度语言学纵览》，IV，1－275；也见I，32－38。S·K·Chatterji（"Kol研究"）倾向于把这种语言群称为"Kolarian"（来自kol，这是一个旧Munda词的雅利安拼音，意思是"人"）。

关于澳亚语系语言和文化对梵语和印欧文化的影响，见：莱维，"印度的前雅利安人和前德拉威人"；普茨卢斯基，"De quelque noms anaryens en indo－aryen"；同一作者，"Emprunts anaryen en indo－aryen"，BSL，XXIV（1924），118－23（梵语，langala，"犁"，laguda，"棍棒"；linga；共同的南亚语系词根，lak）；同上，255－58（南亚语系中萎叶的名字）；同上，XXV（1925），66－71（梵语bana，"箭"；panah型的南亚语系词）；同上，XXVI（1926），98－103（大象的名字，等等）；同上，XXX（1930），196－201；同一作者，"印度的二十进位制"，同一作者，"孟加拉计数法和非雅利安基础"；F·B·J·Kuiper，"《梨俱吠陀》"中的一个南亚语系神话（因陀罗和他用一枝穿过山的箭杀死的野猪）；同一作者，"梵语中的原蒙达词"；同一作者，"蒙达和印度尼西亚"。

关于澳亚语系进入印度，保罗·里维认为（"大洋州人"，250页），"在一个极早的时期，一系列人口迁移从亚洲南部或印度群岛出发；他们跨太平洋和印度洋呈扇形散开，在殖民于 430
这两个大洋的全部岛屿之后，到达了东部的新世界，北部的日

本，西部的欧洲和非洲。”他认为第一波是澳大利亚人，第二波是美拉尼西亚人。在贝拿勒斯附近曾发现与澳大利亚岩石雕刻同样的岩石雕刻。在西里伯斯岛、在东南部印度、在Gujarat，飞去来器的使用保存了下来（236页）。“我越来越坚信，贯通整个地中海盆地和非洲的或大或小地区，有一种大洋州基础，作用于随着时代的变化侵略这块地区的、各种来源的民族。”（里维，《苏美尔人和澳大利亚人》，8页）。散射的核心无疑是南亚或印度群岛（同上，9页）。相反，对海涅格尔德恩来说，德拉威人到达印度早于南亚语系人：见“一篇关于东南亚新石器时代年表的文章”（关于蒙达的迁移，814－30页）；同一作者，“太平洋南部诸岛人的原籍和最早迁移”。也见C·Tauber，《前澳大利亚人到欧洲的人类发展》。

对各种印度居民的出色的文化地层学研究见赫尔曼·Niggemeyer，“前印度人的图腾崇拜”。

关于南部印度的玻利尼西亚影响，见：詹姆斯·霍内尔，“印度船设计的起源和人种学意义”；同一作者，“船和匪帮”。苏门答腊岛和印度之间的类似，H·C·达斯古普塔，“印度土生游戏的几种类型”；同一作者，“论一种在Shahpur流行的土生游戏”（sher－bakr，“老虎——山羊”，这种游戏在奥里萨、西藏和苏门答腊得到了证实）。

也见鲁本，“论印度前雅利安部族文学”。

11．哈拉帕和莫亨约·达罗

约翰·马歇尔爵士（和其他人），《莫亨约·达罗和印度河文化》；欧内斯特·麦凯，《印度河文明》；Vats，《哈拉帕的发掘》；Heinz Mode，《印度早期文化及其与西方的联系》（165－

71页，书目）；亨利·埃拉斯，“再谈莫亨约·达罗”；F·Gelpke，“印度河文化和印度教”；维克多·戈卢别夫，“论印度河艺术的论文，I：莫亨约·达罗的披肩上的人”（关于一个雕像，曾有人猜想这一雕像表现的是一个正在冥想的瑜伽行者；作者相信它是一个祭司的雕像；早期亚洲的雕塑艺术的影响）。关于这 431
些问题，见斯图亚特皮戈特所作的绝妙的综合，《史前印度》（哈拉帕和莫亨约·达罗，132－213页）。

我们不再列举那无数试图去解释印度河碑铭的努力；例如，见威廉·冯·赫维西，“东部岛屿和印度河谷的手迹”（但也见海涅·格尔德恩，“Die Osterinselschrift”；Bedrich Hrozny，“莫亨约·达罗·和哈拉帕的前印度碑铭和文化”）。关于印度河文明中的植物崇拜，见 Viennot，《阿拉伯文化》，7－19页。

IX

1. 瑜伽技术的传播与印度和世界之间的文化联系

关于西藏瑜伽，见：沃德尔，“Sikhim 的喇嘛教”，尤其是305页以下（关于“冥想姿势”和呼吸技术）；亚历山大·大卫－Neel，“西藏的身体锻炼”；同一作者，《西藏的神迹和魔法》，245页以下。也见：巴科，《西藏的诗人 Milarepa》，220页以下。伊凡斯·温茨，《西藏伟大的瑜伽行者 Milarepa》，194页以下；同一作者，《西藏瑜伽和秘密教义》，有多处；Grunwedel，《Na－ro－pa 的神话》（但也见 Tucci，“关于 Naropa 的神话”）；Siegbert Hummel，“喇嘛教神庙旗帜及其与瑜伽的联系”。关于蒙古的瑜伽，A·M·Pozdnejev，“蒙古喇嘛教的禅定和三

昧"。关于中国的禅定（ch' an），见 Conze,《佛教》，201 页以下；约翰·布罗菲尔德翻译，《顿悟之路》；关于禅宗，见 D·T·Suzuki,《禅宗佛教论文》；同一作者，《禅宗佛教导论》；同一作者，《禅宗佛教手册》（文本的翻译）。

关于印度精神技术在印度尼西亚的传播，保罗·姆斯的里程碑式著作《Barabudur》作了详尽无遗的论述。也见普茨卢斯基，"最近一次出版的巴利文佛教密典"：爪哇密教接近于日本的真言乘派，但代表了一个较早的阶段（160 页）。关于印度和中国之间的文化联系，见 Elmer·H·Cutts，"一世纪下半叶之前的中印联系"；巴奇，《印度和中国：一千年的文化联系》（221 - 22，参考书目）。

关于印度和西方之间的文化联系，亨利·德·吕巴克，《佛
432 教和西方的交流》；拉莫特，"印度和西方之间最早的联系"；关于印度的影响，见《西尔万·莱维回忆录》，190 页，206 - 07 页，210 - 12 页，等等；Marcel Mauss，"印度神秘主义和西方神秘主义之间的历史联系"："Lassen 已经指出，在柏罗丁派那里狂喜之前的过程明显类似于佛教和各种婆罗门教体系的狂喜……而在二世纪的一个魔法古本中，我们发现谈到了某种印度信仰（见 Norden，《孩子的出生》，1924 年，112 页）；伊西斯被类比为摩耶——佛陀母亲的，也是大幻象的名称和人格化。"菲约扎，"圣人 Hippolyte 的梵的教义"；同一作者，"印度和罗马帝国在公元一世纪时的交流"；同一作者，《古典教义》，205 页以下。

印度对基督教神话和神秘主义的影响，欧内斯特·本茨曾做过整体研究，"印度对早期基督教神学的影响"（尤其见，

197 页以下，Ammonius Saccas 和印度哲学在亚历山大的新柏拉图主义和基督教人群中的传播）。但我们不应无视这一事实，即，这种影响也在相反的方向上起作用：在湿婆宗后来对《薄伽梵歌》的一个模仿——《自在天之歌》中，被解释为人的灵魂与神（自在天＝湿婆）的统一的瑜伽，被指称为 sunapha；这一词也出现在 Varahamihira（公元六世纪）的占星术著作中。事实上，它有希腊的来源（温特尼茨，《历史》，III，567，569，571）：柏罗丁和普洛克洛在灵魂和精神之间的神秘统一的意义上使用 synaphe 一词；见 P·E·杜蒙，“Sunapha。关于《Kurmapurana》中《自在天之歌》的一段文字的笔记”。也见 Lacombe，“关于柏罗丁和印度思想”。

来源文献对照表

anthropos(Salzburg)《人类学》(萨尔茨堡)

Abhandlungen der koniglichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Munich)《巴伐利亚皇家科学院论文》(慕尼黑)

Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute(Poona)《班达卡东方研究会年鉴》(浦那)

American Journal of Philology(Baltimore)《美国语言学年鉴》(巴尔的摩)

Acta orientalia(Leiden)《东方学报》(莱顿)

Allahabad University Studies《阿拉哈巴德大学研究》

Bibliotheca Buddhica《佛教图书》

Bulletin de la Classe des letters et des sciences morales et politiques, Academie royale de Belgique(Brussels),《比利时皇家学院文法和伦理学学报》(布鲁塞尔)

Bulletin de l' Ecole francaise d' Ectreme - Orient(Hanoi)《远东法语学校学报》(汉诺威)

Bibliotheca Indica《印度图书》

Bollingen Series《波林根书系》

Bulletin de la Societe de linguistique(Paris)《语言学会学报》(巴黎)

Bullet + in of the School of Oriental Studies(Universit of London)《东方研究学派学报》(伦敦大学)

Eranos – Jahrbuch(Zurich)《伊兰诺斯年鉴》(苏黎世)

Field Museum of Natural History《野外自然史博物馆》

Gaekwad's Oriental Series《盖可沃德东方书系》

Havard Journal of Asiatic Studies(cambridge, Mass.)《哈佛亚洲研究期刊》(剑桥,马萨诸塞州)

Havard Oriental Series《哈佛东方书系》

Indian Antiquary(Bombay)《印度文物收藏家》(孟买)

Indian Historical Quarterly(Calcutta)《印度历史季刊》(加尔各答)

Journal Asiatic(Paris)《亚洲期刊》(巴黎)

Journal of the American Oriental Society(New Haven)《美国东方学会期刊》

Journal of the Anthropological Society of Bombay《孟买人类学学会期刊》

Journal of the Bihar and Orissa Research Society(Bankipore)《比哈尔和奥里萨研究会期刊》

Journal of Chemical Education(Easton, Pa.)《化学教育期刊》(宾夕法尼亚州)

Journal of the Department of Letters(University of Calcutta)《文法系期刊》(加尔各答大学)

Journal of Indian Society of Oriertal Art(Calcutta)《印度东方艺术学会期刊》(加尔各答)

Journal of Oriental research(Madras)《东方研究期刊》(马德拉斯)

Journal of Royal Asiatic Society(London)《皇家亚洲社会期刊》(伦敦)

Journal of Royal Asiatic Society of Bengal(Calcutta)《孟加拉皇家亚

洲社会期刊》(加尔各答)

Mitteilungen der anthropologischen Geselschaft zu Wien《维也纳人类学学会公报》

Melanges chinois et bouddhiques(Brussels)《中国与佛教的结合》(布鲁塞尔)

Man in India(Ranchi)《在印度的人》(兰契)

Le Monde oriental(Uppasala)《东方世界》(乌普萨拉)

Monumenta serica(Peking)《纪念碑书系》

Nachrichten von der koniglichen gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen《哥廷根皇家科学院学报》

New Indian Antiquary(Bombay)《新印度文物收藏家》(孟买)

Ostasiatische Zeitschrift(Berlin)《东亚期刊》(柏林)

Proceedings of the American Academy of Arts and Science(Boston)《美国艺术和科学大会记录》(波士顿)

Pali Text Society Translation Series《巴利文本学会翻译书系》

Revue de l'histoire des religions(Paris)《宗教史综述》(巴黎)

Sacred Books of the Buddhists《佛教圣典》

Sacred Books of the《东方圣典》

Sacred Books of the Hindus《印度教圣典》

Tantrik Texts《密教文本》

Zeitschrift fur Buddhismus(Munich)《佛教期刊》(慕尼黑)

Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft(Leipzig)《德国东方学会期刊》(莱比锡)

Zeitschrift fur Indologie und Iranistik(Leipzig)《印度学和伊朗学期刊》(莱比锡)

索　引

A

abhava 非有，非存在，253&n
Abhavaniya，111 注，
Abhayakaragupta 护无畏，《真实瑜伽论》，408
Abhidattara - tantra《中间静虑经》，343
abidharma 阿毗达摩，177，182，192
Abidharmakosa《阿毗达摩俱舍论》，见婆薮盘豆
Abhidharma - mahavibhasa - sastra《阿毗达摩大毗婆娑论》，416
abhijna（*s*），169，176，178，180，184，280，384，398 - 99
Abhinavagupta，*Tantrasara*，248，407 - 408
abhinivesa 执、着、染、取，41
abhinna，见 *abhijna*
Abhirati 阿比罗提，233
abhiseka 灌顶，221
abhra，282
abhyasa，36，40，231
aborigines 土著居民，印度的，105，106，202，403，426；和瑜伽，293 - 358，360，361
absolute/Absolute 绝对，3，114，128，135，163，164，179，185，192，198，199，225，327
Abs 阿布斯，P·J·，373
abstinence 禁欲，性的，49，50；也见纯、洁
abstraction 抽象，82，114
Abu'l Fadl 阿布勒·法德勒，*Ain - i - Akbari*，277 注
Abu - Zeyd al - hassan 阿布·扎义德·阿尔·哈桑，引用，424
act（s）/action 行为，活动，39& 注，43；和自由，33 - 34，151，～的果实，34，39 注，149，157，158，229；和牺牲，157 - 59；和拯救，

155 - 57
activity 活动，和消极，140
adhara（s），243，245，410
Adi - deva 阿迪·提婆，238
Adinatha 阿迪纳特，303，308
adultery 通奸，私通，不贞，205
Aduna 阿杜瓦，313
aduraga，141
advaya 无二，206，268，269
Advayavajra 不二金刚，*Mahasukhaprakasa*，403 - 04
Advayavajra - samgraha《不二金刚摄经》，404；引用，206
Afganistan 阿富汗，201
Africa 非洲，115，319，323，430
Agastya 阿伽斯提亚，350
Aghoris/Aghorapanthis，294，296 - 301，305，306，336，419 - 20
agitation 不安，170 注
agni 火，131
Agni 阿耆尼、火神，183
agnihotra 火祭，112，139
agnosticism 不可知论，186
agriculture 农业，387；和魔法，319 - 20，343
ahamkara 我慢、自我意识、自我感觉，20& 注，21，23，83，243，373
ahimsa 不杀生，49
Ahirbudhnya samhita，见 *samhita*（s）
Ahura - Mazda 阿胡拉·马兹达，107
Air 空气，空中，131，195，196，242，272；在～，见 flight，魔法的
Aitareya Aranyaka《他氏森林书》，258 注，372；引用，183 - 184
Aitareya Brahmana《他氏梵书》，见 Brahmana（s）
Ajanta 阿扬它，67
ajara，318
Ajita 阿耆多，187
Ajita Kesakambala 阿夷多·翅舍钦婆罗，186
Ajivikas 生活派、活命派、邪命外道、无命术、阿耆毗迦、阿夷维、阿耆维、阿时婆、阿寅婆迦，186，188 - 91，304，391，399
Ajmer，297 注
ajna cakra，134，234，243
Akankheya - sutta，引用，178 - 79
akasa 空、空间，131，242
Akiyama，Aisaburo，406
aklista，44
aksara，116，117
Aksara，128
Aksobhya，211
Akulavira - tantra，403
alabhdabhumikatva，381
alambusa，237
alasya，381

alchemists 炼金家，作为瑜伽行者，274 – 78，304，414 – 15，422
alchemy 炼金术，6，130，202，206，227，235，261 注，293，302，304，314，317，318，329，335，339，340，344，413，414 – 19；中国的，284 – 90，416，417 – 18；深奥的和通俗的，289；和冶金学，200& 注，418 – 19；作为精神技术，290 – 92；瑜伽和，274 – 92，416
Alexandria 亚力山德里亚，291，432
All 所有、全部，99
Allah 阿拉，217，218
Altai 阿尔泰语，326，327
altar（s）祭坛，220，255，345，347；和树，345 – 46
Altitmish，苏丹，277 – 78
amara，318
Ambika，349
ambition 抱负、追求，12，39 注
ambrosia 神食，天上的，247，248，276 注
America 美国，115
Amitabha 阿弥陀佛，191，211
Ammal，386
Ammonius Saccas，432
Amoghasiddhi，211
amrta 甘露，247
Amrtabindu Upanisad《甘露滴奥义书》，见 Upanisad（s）
anagamin，398
anahata cakra，234，242，390
ananda，81
Ananda 阿难，175，183
Anandabhairava，引用，267 注
anandamrta，140
anandanugata，84
Ananga，78
Anangavajra，411；*Prajnopayavi-niscayasiddhi*，402 – 03，411
anatomy 解剖学，神秘的，见 physiology，神秘的
anavasthitattva，381 – 82
Anavatapta，328，414
Andhra 案达罗，201
androgyne 两性同体，原始的，271
anga 支，48 – 49，53，122，125，129，141，389
anganyasa，406
Anguttara – nikaya《增支部经典》，186，187，397；引用，166，174，176，179
anima，303
animal（s）动物，水生的，351；～的气息，61，62；祭献，256，387，388；巫师变为，312，320；崇拜，354
animan，88 注
Aniruddha 阿尼鲁特，8，16，20 注，22

注，25 注，370，373，377，380；《数论经评注》，370，378；引用，11，377
anna，374
Annam 安南，287，351
An Shih－kao，418
anthropocosmos 人类宇宙，235－36
anthropogeny 人类起源论，通过出汗，106
anubhava（*s*）呈现，414
Anugita，394
anumana 推理、比量、间接知觉、推论，147，375，376
Anupama，258
anus 肛门，141，237，384
anuttara－tantra（*s*），201
Anuyogadvara，369
apana，104，111 注，240，241，253，270，384，385
aparigraha，49，50
Aparna，354 注
apas，130，374
Apastamba Srauta Sutra，104 注，256 注
Apastamba－sutra《阿跋斯檀婆经》，212 注；引用，135－36
apodhatu，195－96
appetites 欲望，39 注
apprenticeship 学徒身份，哲学的，110 注
Apsarases，102
apta vacanam，375
Arabs 阿拉伯人，278，280，419
Arada，378
Arada Kalama，162
Arbman 阿布曼，恩斯特，338 注，384
Archaeological Survey of India《印度考古学综述》，422
archaism 古代，宗教，103，104，105，106，107，110，150，257，258，272，284，294，300，301，302，306，310，311，328，332，337，342，347，348，349，361－62，405
archetype（s）原型，苦行者的，103；神的，54，68；人的，265；瑜伽行者的，75
architecture 建筑，印度的，356，404，409，422
Arctic 北极的，136，325
arhat/ship 罗汉果，170，175，176，184，185，328，329，396，398，414
Arittha，258
ariya，165
Arjuna 阿周那，128，154，155，156，158，161，334
arms 武器，魔法的，104& 注
aropa，267& 注
art 艺术，印度的，67，403－04，405，

430 - 31

arteries 管道，神秘的，见 veins，神秘的

Arthasastra《利论》，279& 注，399

Arundhat，245

Aruneya upanisad，见 upanisad（s）

arya 雅利安，170

Aryadeva 圣天、提婆，412；*Cittavisuddhiprakarana*，411，412

Aryamanjussrimula - tantra，400

Aryans 雅利安人，105，202，345，356，358，360，395，403；非～，103，136，335 注，388，395；前～，101，105，143，202，235，319，321，338 注，346，360，386

asambhakta，142

asamprajnata samadhi 无想三昧，见 *samadhi*

asamskrta，6，164，396

asana 坐法，48，53 - 55，66，67，68，95，97，122，125，129，131，133，134 注，137，140 注，167，195，210，230，239，245，247，355，356，362，382，389

Asanga 无着、无著，210，371，410；*Madhyantanugamsastra*，400

ascent 上升，到天上，320，323，326 - 30，339；～的象征，，227，320，321，335

ascesis / asceticism 苦行，4，7，9，15，36，37，39，45，49，50，51，52，53，59 - 65，69，86，1011 - 11，113，114，117，121，135，149，150，161，163，167，18，190，198，204，227，234，331，358，361，374

ascetics 苦行者，127，128，132，144，151，157；Aghori，见 Aghoris；阿耆维，见 Ajivikas；佛教的，167 - 85，186，187，399；～的埋葬，422 - 23；好的和邪恶的，138 - 42；耆那，404 - 05；骑士——，424 - 25；～的名单，391 - 92；吠陀中的，101 - 05；流浪的，150 注，186 - 88，424

Asia，102，104 注，107，115，136，306，310，318，319，321，347，429，430，431

asmita 我、人格，31，33，41，44，81

asmitanugata，84

asram 道场，57 注

Assam 阿萨姆，201，202，300，301，305，311，420，428

associations 联系，思想，447，82

Astasahasrik - prajna - paramita《八千颂般若波罗密多经》，215

asteya，49，52

astrology 占星术，418

Asura 阿修罗，240，280

Asuri 阿修利，368，376

Asvaghosa 马鸣、阿湿缚窭沙，162 注，321 注，378；《佛行经》，162 注，321 注，378，382；*Saundaananda*，162 注
asvamedha，104 注，256，257
asvatha tree，387
Asvins，，256
Atala，128
atemporality 非时间性，308
Atharva 阿闼婆，398
Atharva veda《阿闼婆吠陀》，见 Veda（s）
atheism 无神论，7，29，141，148，149，376，392
Athos 阿索斯，～的僧人，64
ativatapas，150
Atkinson，E. T.，420
atman 阿特曼，3，13，16，17，28，70，111 注，118－19，120，123，124，140，160，163，166，162，262，334，368；和梵，114－17，135，206
atoms 原子，21，83
atta－hasa，414
attainments 成就、功德，四，173
Attal，386
Attasalini，见 Buddhaghosa
attention 专注，～的练习，37，53
attitude 姿势，身体的，见 posture，身体的
Auboyer，让妮娜，404，405
auditions 听觉，神秘的，见 sounds，神秘的
Audumbaras，139
Aufrecht 奥夫雷希特，西奥多，372
Aughar，305
Aung 昂，S·Z·，193n
ausadhi，278，338
austerity 禁欲、苦行，111
Australia 澳大利亚，310，319，320，323& 注，324，430
Austroasiatics 澳亚语系，349，351，352，353，429－30
authority 权威，神性，221，428，429
autochthons 土著，428
automatism（s）自动作用，5，47，188
autonomy 自主，～的技术，47－100，339
autothermy 自热，331
Autran 奥特朗，查尔斯，392，426，428
avadhuti，240，253
Avalokitesvara 观音菩萨，191，308，309，311
Avalon 阿瓦隆，288
Avalon 阿瓦隆，亚瑟，见，Woodroffe，约翰爵士
avarice 贪婪的，49，50，151 注
Avasathya fire，111 注
Avatamsaka Sutra，279

avatars 化身、天神下凡，147，419
avidya 无知、无明，3，17，27，41，229n
avirati，381
awakening 觉醒/－ed 觉悟，29，30，33，34，163，251，254，336
axis mundi，115，116，225，235
Ayyangar，T·R·Srinivasa，130 注，389，409
azad awa，391

B

Babylonia 巴比伦，326
Bachofer，路德维希，403
Bacot 巴科，雅克，393，396，415，431
Badarayana，《梵经》，32 注，297 注，381
Bagchi 巴奇，Prabodh·昌德拉，240 注，252，308 注，400，401，403，405，411，417，421－22，425，426，431
Bahudakas，139，140
baindava，283
Bai Ulgan，327
Bala Sastri 巴拉·萨斯特里，13 注
Balfour，亨利，419
Ballanyne，J. R. 370
Baluchistan，305
Bana Durga，388
bandha，211& 注，406
Banerjea，Jitendra Nath，426
Banerjee，Charuchandra，418
Banerjee，Manindar Nath，418
Banerji，Adris，450
banyan tree 菩提树，388
baptism 洗礼，221& 注
barbarians 野蛮人，～的入侵，357，358
Barbosa，Duarte，424
bardo，221，325
Bardo Thodol，272，362
Bareau，andre，396
Barnes，威廉·H·W·，286，417
Barbett，Lioel David，415
Baro Bhaiya，387
Barrow，H·W·，297& 注，419
Barth，奥古斯特，369，392，401，416；引用，385
Barua，Beninadhab，389，399
Barsham，A·L·，190 注，191 注，399
basti，230
Basu，Anath Nath，411
Basu，Baman Das，410
Batavia 巴达维亚，322
baths 沐浴，印度寺庙的，354
Batradz，107& 注
Bauddha，260
Bauddha，Gana，261
Baudhayana Dharma Sutra，108
baykardjy，424
Beas，390

beats 野兽，野的，驯化，360
becoming 变易，154，206，274；和存在，10，11
beginning 开始、开端，68，106；返回，99
behavior 行为，社会的，231
being/being 存在，3，10，90，95，115－16，203，253 注，327；和认识，82，83，94；～的模式，4，5，6，19，82，118，154，363；和非存在，95，98，156，
bell sounds 铃声，390，391
Belvlkar，Shripad·克里希那，367－68，369，394，395
Benares 贝拿勒斯，227，282，430
Bendall，塞西尔，173 注，267 注，280 注，400，411
Benfey 本费，西奥多，393
·Bengal 孟加拉，201，229，264，303，341，342& 注，352，387，388，421，425
Benjamon，Samuek Greene W·，421
Benz 本茨，恩斯特，432
Beptra，B·R·，428
Bergson 伯格森，亨利，73
Bernard 伯纳德，西奥斯，40 注，54 注，230 注，231 注，232，245 注，247 注，382，383，409
Bernier，Fracois，引用，275
Bessarabia 比萨拉比亚，421
beyond 世外，110，222，306，362
bhadra，129，134n
bhaga，252，229
Bhagavad Gita《薄伽梵歌》，121 注，124，127，143，145 注，146，147，148，150 注，166，293，377，382，394，395，432；引用，149，154，155，156，157，158，159，160，161，166，184，263；～中的“活动”和“祭献”，157－59；～中黑天的例子，155－57；～的启示，153－55；～中的瑜伽技术，159－61
Bhagavan 薄伽梵，137，227
Bhagavat，121
Bhagavata Purana《薄伽梵往世书》，见 Purana（s）
Bhagavatas，161 注，392，395
Bhagavatis，252，260，386
Bhagavati Sutra，189，399
Bhairon，305
bhakti 虔信，信爱，诚信，绝对归依，33，76，120，137，138，139，145 注，159，160，191－92，140，142，146，348，360
Bhamati《帖默底疏》，见 Vacaspatimisra
bhanda，265
Bhandarkar 班达卡，D·R·，391，399
Bhandarkar 班达卡，R·G·，210 注，297

注，389，395，402，420
Bhattacharyya 薄泰恰利亚，Kalipada，368
Bhattacharyya 薄泰恰利亚，Benoytosh，250 注，209 注，214 注，215 注，240 注，263 注，280 注，401，402，403，404，408，411
Bhatta Kallata，*Spanda - katika*，79
bhava（natural，worldly）自然、世俗，91，92& 注，253n
bhava（being）存在，253& 注，271
Bhavabhuti，297 - 98；*Malati - adhava*，298
bhaya，151 注
bhikku 比库，168，169，170，171，172，173，178 - 79，180
bhiksu，391
Bhisma 毗湿摩，147，148
bhogi，350 - 06
Bhoja 薄阇，金，9，13，17 注，55，69，83 注，88 注，371，172，183；引用，55 - 56；《罗悦摩檀多》，9，372
bhranti darsana，381
bhrumadhyaga，141 - 42
bhucara siddhi，129
bhujangasana，230 注，382
Bhujangi，245
bhumi，39，76
Bhur，128
bhuta，345
Bhutanath，308
Bhuvar，128
Bibliographie bouddhique《佛教图书》，396
bija，215
bija - mantra，215，241，242，243，404
bija samadhi，83，86，90
bindu，134，242，248，249
"Bibliography of the Real Man of Pure Transcendence"，引用，412 - 13
birds 鸟，~的飞行，见 flight，魔法的；祭献者作为~，104 - 05；灵魂作为，329 - 30
birth 出生，92；和死亡，120 注；的记忆，见 existences，从前的；第二次，见 rebirth
Biruni，al -，引用，278
Bleichsteiner，罗伯特，引用，323 - 24
bliss 极乐，12，14，17，67，99，140，160，166，190，227，228，252，267，272，284，294，339；大的，240，266，268
Bloch 布洛赫，朱尔斯，427
Blochman 布洛赫曼，H. 272n
Blofeld 布罗菲尔德，约翰，431
blood 血，239，290
Bloom 布卢姆，A·，65 注；引用，410
Bloomfield 布卢姆菲尔德，莫里斯，

294, 393
boats 船, 356
Bodhgaya, 223
bodhi, 220, 260
bodhicitta, 246, 251, 253, 406
Bodhisattvabhumi, 见 *vasubandhu*
bodhisattvacarya, 205
Bodhisattvas 菩萨, 184, 191, 194, 205, 209, 264, 269, 400
body/ - ies, 54 - 55, 125 注, 168 注, 317 - 18; 有灵的, 42; 天上的, 和人, 97 - 98; ~的中心, 见 center (s); 宇宙和, 117, 138 - 39, 204; ~的干燥, 150; 金刚, 89, 274; ~的消失, 87; 出现于~之外, 329 - 30; 进入另一人的, 152, 310, 335, 393 - 94; 光辉的, 274, 282; 和金子, 285 注; ~的热量, 见 heat, 魔法的; 人进入宇宙, 135; 不可腐坏的, 283, 340; ~的莲花, 见 lotus; 和大宇宙, 103; 和曼陀罗, 226, 227; 神秘的, 6, 92, 177, 218, 227, 234, 236, 238, 243, 274 - 75, 283, 340; 新的, 见 rebirth; 颂扬, 227 - 35; 神性投射进入, 210 - 11; 七, 186; 和灵魂, 169, 291, 293; ~的真理, 265; ~的扭动, 414; ~的瑜伽姿势, 见 postures, 身体的
Boethius 波爱修, Anicius Manlius Severinus, 94
Bombay 孟买, 307
bondage 束缚, 18, 28, 30, 166, 206, 294
bones 骨头, 人的, 298, 325
Bon - po, 329, 336
boomerang 飞去来器、回飞棒, 430
Bose, Manidra Mohan, 267 注, 413
bow 弓, 104& 注
Bower Manuscript, 279&n
Brahma 梵天, 71, 89, 128, 130, 133, 178, 203, 241, 264, 307, 316, 347, 350, 427
brahmabhakta, 392
Brahmabindu Upanisad《大梵点奥义书》, 见 Upanisad (s)
brahmacari, 159
Brahmacarin/ *brahmacarin*, 103, 104, 105, 256, 257
brahmacarya, 49 - 50
brahmadvara, 239, 241
Brahmaloka, 90
brahma / Brahman 梵, 3, , 90, 111, 118, 119 注, 120 注, 121, 123, 126, 133, 137, 145 注, 147, 149, 160, 163, 166, 169, 206, 212, 219, 258, 268, 388, 393; 和阿特曼, 114 - 17, 135, 140, 206; 大, 272
Brahmana (s)《梵书》, 101, 108, 109, 110, 111, 115, 118, 123, 159 注,

212, 257, 319, 356; 《他氏》, 106 注, 212 注, 223 注, 256, 281 注; 引用, 110; *Jaiminiya*, 103, 104 注, 108 注, 165 注, 345; 《考史多启》, 108n; 《百道》, 8, 106 注, 109 注, 281 注, 326 注; 引用, 110 - 11; 《泰迪黎耶》, 106 注, 109 注, 118; 引用, 111; *Tandya - Maha*, 105 注

brahmanadi, 237, 238

brahmanda, 265

Brahmananda, 409

Brahmananda Bhaba, 409

Brahmanism 婆罗门教/Brahmans 婆罗门, 6, 18, 143 - 44, 147, 152, 163, 165, 166, 177, 181, 182, 184, 185, 187, 188, 199, 201, 204, 258, 276, 277, 293, 298, 302, 326, 327, 341, 342, 345, 346, 350, 358, 386, 397, 407, 411, 432; 瑜伽和, 101 - 42

brahmarandra, 234, 237, 243, 244

Brahma Samhita, 见 Samhita (s)

brahmasthana cakra, 243

Brahma - sutras《梵经》, 见 Badarayana

Brahma Upanisad, 见 Upanisad (s)

Brahmavidya Upanisad, 见 Upanisad (s)

breath (s) 气息/breathing 呼吸, 39, 48, 55 - 65, 68, 72, 95 - 96, 103, 104& 注, 108 - 09, 111, 112, 117, 121 - 22, 126, 129, 133, 145, 151, 166& 注, 171 注, 193, 196& 注, 204, 213, 217 - 18, 235, 237, 239, 240, 247, 248, 249, 251 - 52, 253, 259, 270, 271, 290, 306, 331, 337& 注, 362, 384 - 85, 404, 406 - 07, 412 - 13; 胎儿的, 59, 60, 61, 62, 67& 注, 68

Brhaddharma Purana, 见 *Purana* (*s*)

bridge 桥, ~的象征, 118

Briggs 布里格斯, 乔治 · W ·, 228 注, 229 注, 245 注, 248 注, 249 注, 298 注, 303 注, 305 注, 306 注, 307 注, 308 注, 310 注, 312 注, 409, 410, 420, 421, 422

bronze 铜, 和金子, 287

Brosse 布罗斯, 特雷泽, 57 注, 232, 410

brothers 兄弟, 十二, ~的崇拜, 387

Brown 布朗, 乔治·威廉, 384, 427

Buchanan 布坎南, F·, 303 注, 305, 419

Buddha 佛陀, 11, 19, 75, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 197, 198, 199, 204, 205, 214, 221, 223, 224, 227, 228, 235, 236, 252, 258, 259, 263 - 64, 265, 321, 324, 326, 327, 328, 330, 331, 335, 346, 355, 378, 379, 395, 396,

399，400，401，414，432，
Buddhacarita《佛行经》、《佛所行赞》，见 Asvoghosa
Buddhaghosa 觉音、佛音，164 注，192，396，397；*Attasalini*，396；《清净道论》，192－94，328 注，383；引用，164 注
Buddhas/Buddhahood，180 注，184，191－92，205－06，209，211，214，400
buddhi 菩提，17& 注，18，26，27，30，84，93，243，373，375，376
Buddhism 佛教/Buddhists 佛教徒，4，6，12，15，32& 注，34，73 注，76，81 注，86，138，143，151 注，160，161，223 注，279，293，302，303，304，318，319，326－27，328，329，330，331，334，336，341－42，346，371，372，375，376，383，395－99，407，411，425，426，432；秘密的，341，425；在日本，406；和数论，377－81；密教的，200－12 多处，225，228. 229，235，240，243－44，246，258，266，269，308，344，345，402－03；～的瑜伽技术，162－99，378，395－96
buffalo 水牛，～的祭献，387
Buhler 比勒，乔治，135 注，144 注，145，391
Buitenen，J·A·B·Van，370
bull 公牛，355
Burgess 布格斯，詹姆斯，420
burial 埋葬，67，290，297，307& 注，422－23；活着，57n
Buriats，318
Burma 缅甸，202，300
burning 燃烧，见热量，魔法的
burning 燃烧，葬礼的，见 cremation
Burnouf，Eugene，250，401
Burrow 伯罗，托马斯，427

C

cadardi，391
caitanya，229n
caitya（*s*），345－46，425，426
Cakini，242
cakra（*s*）法轮，70，117，134& 注，234，236－37，241－45，246，247，248，251，261 注，263，266，344，410，
Cakrapanidatta，9
cakravartin，221
Caland 卡兰，威廉，139 注，141 注，390
Caldwell，罗伯特，426－27
Cambodia 柬埔寨，429
Campbell 坎贝尔，约瑟夫，124 注，203n
Camunda，298
Candali，246，263
Candamaharosana，208－09

candra, 240, 253
Candragupta 旃陀罗笈多, 金, 393
candrayana, 139, 140
cannibalism 吃人, 205, 294, 296, 298, 300, 301
Capari, 281, 304, 421
caraa, 391
Caraka /caraka 恰拉格, 9, 368, 391
Carelli, Mario, 403, 408
carnality 淫荡, 152, 190
Carpati, 280, 303, 304; ***Devamanusyas-totra***, 280n
Carpenter, Joseph Estlin, 394, 395, 420
cart 车, 两轮的, 356
Carvakas 顺世论, 186, 376
Carvati, 282
carya, 395
Caryapadas, 252n
Caryas, 251, 252, 261&n
carya - *tantra*, 201
caste system 种姓体系, 113, 157, 261 注, 297, 386, 388
cataleptic states 木僵状态, 56, 57 注, 71, 99, 132 - 33
categories 范畴, 数论, 378
caul 胎膜, 110
causality 因果关系, 3, 22 - 23, 376, 379
cave life 洞穴生活, 361
cavum 空腔, ~的堵塞, 247, 248
Celebes 西里伯斯, 430
celibacy 独身生活, 297
cemeteries 墓地, 220, 237, 296, 299, 300, 325, 422
center (s) 中心, 134, 135, 193, 196 - 97, 198, 216, 218, 234, 236 - 37, 244, 409, 410; 和身体, 116, 128, 227, 向 ~ 前进, 224 - 25, 227; 世界的, 105, 115 - 16, 117, 220, 222, 225, 328
Ceylon 锡兰, 194, 309
Chakravarti, Chintaharan, 387, 400, 401
chakuji, 408
Chalmers 查尔默斯, 罗伯特, 165 注, 182 注, 191n
ch'an 禅, 431
Chanda 昌达, Ramaprasad, 208 注, 3433 注, 395, 425, 426
Chandler, J. S., 427
Chang, Chung - yuan, 62n
Ch'ang ch'un 长春, 289
chant 圣歌, 仪式的, 性结合进入, 257 - 58
chaos 混乱, 115, 222; 进入宇宙, 97
charity 慈善, 188
charms 咒语, 魔法的, 180, 397
Charpentier, Jarl, 103, 388, 393, 427
chasity 贞洁, 95, 96, 129, 159, 261
Chatterjee, Basant Kumar, 425

Chatterji, Suniti Kumar, 427, 429
Chattopadhyaya, 103
Chaudhuri, Nanimadhab, 387
Chavannes, Edouard, 285 注, 288 注, 289 注, 414, 415
chela, 297
chemistry 化学, 和炼金术, 286, 290 – 91, 415, 416
Chen chong chi, 引用, 59 – 60
Ch'en kuo – fu 陈国府, 288 注, 417
Chiang, 不死的师父, 412
Chikashige, Masumi, 417
Childe 蔡尔德, Vere·戈登, 356 注, 357 注
childhood 孩童时代, ~的记忆, 185 注
Chilka, 湖, 387
China 中国, 59, 61, 62, 264, 322, 329, 351, 385, 390, 42, 412, 415, 420, 428, 431; ~的炼金术, 284, 290, 416, 417 – 18
Chin dynasty 秦朝, 288
Chiragh – Kush, 421
Chirayus, 277
Chitrini, 238
cholera 霍乱, 344
Chota Nagpur, 351
Chou dynasty 周朝, 62
Chou Yi – liang 周一良, 264 注, 402, 408
Christ 基督, 见 Jesus
Christensen, 亚瑟, 107 注
Christianity 基督教, 108, 265, 334, 359, 395, 432
Chuang Tzu 庄子, 62
Church Fathers 教父, 希腊的, 410
cinnabar, 290
circle 轮回, ~的象征, 见 mandala
circuit 轮回, 宇宙的, 5, 28, 43, 141
circumambulation 围绕, 199, 224 – 25, 409
cities 城市, 皇家的, 220, 222
citta, 68, 69, 71, 80, 81, 83, 91, 249& 注, 269
citta bhumi, 37
Cittavisuddhiprakarana, 见 Aryadevaclair
cittavrtti, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 48, 69
clairaudience 超人听力的、神听, 52, 130, 179
clairvoyance 神眼, 52, 106, 130
Clark, Walter Eugene, clair, 408, 414
cleanliness 清洁, 50 – 51
cleansings 清洁, 见 purifications
clouds 云, 374
coalescences 结合, 81
Cochin, 424
cocks 公鸡, ~的祭献, 388
cognition (s) 认识, 43, 136, 172,

375；神秘的，94；状态，82
coitus 性交，253，254
cold 寒冷，对～的抵制，330－31，332
Colebrooke，亨利·托马斯，367
coli－margs，420
collective unconcious 集体无意识，207，225 注，226
colors 颜色，193 注，195－96& 注，198，211，215，218，242，334，374
combat 战斗，传授的，332
Combaz，Gisbert，409，428
Comilla，388
compassion 慈悲，418，269，382
completeness 完满，原初的，271－72，304
compounds 合成物，24－25
concentration 专心，49，53，66－73，76，77，79－95，137，161，170，171，176，259，359，383，390，410；～的障碍，51－52，381－82；仅在一点，47－52，54，96－97；～的支持，193－94，198，22－16
conception 概念，255－56
concrete 具体的，和象征的，252，360
confusion 混淆，概念的，36，37，301
consciousness 意识，5，47，54，56，71，80，83，93，86，171，172，198，213－14，220，235，263，397；和呼吸，55－57；和集体无意识，226；宇宙的，225 注；～的盲区，20，21；的不连续性，48；～的倒空，99；和德，23－24；重制，167；～的状态，15，16，21，25，26，32，36－41，43－46，55，56，86，102－03，122－23，128，173，187，398，407；和潜意识，44－46；～的抑制，35，36，37，41－42，44－45，69，93；和无意识，221－22，226－27；见证，94 注，363
consecration 祭献，～的仪式，107－08，110，221，224
consonants 辅音，密教的，407
contemplation 沉思，7，15，36，39，114，135，164，328；也见 meditation
contemplative 沉思，好的和邪恶的，138－42
contentment 满意、知足，382
Conti 孔蒂，尼古拉·德，424
continents 陆地，肢体作为，235－36
contraries 反面，见 opposites
controversy 争论，～的科学，13－14
Conzee，Edward，281 注，322 注，396，431
Coomaraswamy 库马拉斯瓦米，阿难·K·

190 注，162 注，165& 注，183& 注，258 注，345& 注，346，350，389，396，397，400 - 01，403，404，405，408，426，428；引用，422
Corbin，亨利，292 注
Cordier 科迪尔，Palmyr，416
Coromandel，425
corpse（s）尸体，，284，299，300，301，324，336，344；进入，152，310，335，393；对～冥想，296，301，
corruption 腐化，284
cosmicization 宇宙化，97 - 98115，240，244，271
cosmic principle 宇宙原则，103，418；过程，～的颠倒，270，271
cosmogony 宇宙产生，68，184 - 85；～的重复，109；通过出汗，106
cosmophysiology 宇宙生理学，235 - 36
cosmos 宇宙，人和，3，9 - 10，24，32，45 - 46，97 - 100，115 - 16，117，130，270，274，283 - 84；和生理功能，112 - 13，130，135，137 - 38，204
couples 夫妇，神性的，259，260
courtesans 妓女，261& 注
cow dung 牛粪，吃，187；肉，247
Cowell 考埃尔，E. ·B·，282 注，414
creation 创造，10，11，16，18，22，24，25，40，66，109，124，138，156，203，206，220，222，272，331，377，428；～的取消，35，99
Creator 创造者，75，377
cremation 火葬，422
cries/crying 叫喊，85，414
crimes 罪行，～的消灭，231
Crooke 克卢克，威廉，277，278 注，296，303 注，386，405，419，421
cruelty，29，294，297，305
Cuchulainn，107& 注
Culika Upanisad，见 Upanisad（s）
cult（s）信仰、崇拜，220，257，267，293，346，348 - 49，386 - 88，426；湖，386，387；纵欲的，见 orgies，神秘的；骷髅，见 skulls；树，349，387，388；植物，300，343，344，346，349，356，387，388，426，431；水，354
cures 治疗，魔法的，294
Curetes，419
Cutts，Elmer H.，413
cycles 轮回，宇宙的，199，217，295，316
cynics 犬儒的，300
Cyclopes，419

D

Dabistan, 299& 注, 312, 391; 引用, 299, 391
Dactyls, 419
Dahlmann 达尔曼, 约瑟夫, 392
Dakini , 241, 324, 329, 343, 344, 426
Dakshina Raya, 388
Daksinacaras, 257 注
Daksinagni, 111 注
dance 舞蹈, 神秘的, 323, 325 - 26, 350, 388, 405, 414, 419
Danielou, Alain, 211 注, 372, 409
Dara Shikoh 达罗·悉乔, 穆罕默德, 62 - 63
darkness 黑暗, 352; veil of, 68
darsana 证知, 6, 8, 147, 148
Dasakumaracarita, 297
Das - Gupta 达斯古普塔, 海默昌德拉, 352, 430
Dasgupta 达斯古普塔, Shashi Bhusan, 134 注, 205 注, 216 注, 228 注, 239 注, 240 注, 244 注, 246 注, 251 注, 252 注, 263 注, 265 注, 267 注, 268 注, 269 注, 270 注, 271 注, 283 注, 304 注, 308 注, 310 注, 312 注, 313 注, 314 注, 315 注, 316 注, 317 注, 318 注, 342 注, 401, 403, 406, 411, 413, 421, 422, 425
Dasgupta 达斯古普塔, 苏伦德拉纳特, 9, 50 注, 59 注, 76 注, 79 注, 368, 371, 372, 374, 377, 389, 394
Dasyus, 357
Daubree, M·A·, 291 注
daurmanasya, 382
David - Neel, Alexandra, 324 注, 413; 引用, 331, 334
Davids 戴维斯, C·A·F·里斯, 164 注, 167 注, 169& 注, 176 注, 179 注, 193 注, 194, 328 注, 368, 396
Davids 戴维斯, T·W·里斯, 167 注, 168 注, 171 注, 172 注, 173 注, 178 注, 180 注, 181 注, 187 注, 188 注, 189 注, 194& 注, 197, 328, 397, 399; 引用, 397 - 98
Davies 戴维斯, 约翰, 367
Davis 戴维斯, Tenney L., 286 注, 288 注, 289 注, 417
day 天, 240, 252, 271
De 德, D·L·, 395
De 德, S·K·, 395, 402, 414, 422
dead 死者, ~的埋葬, 见 burial; ~的精神, 345
death 死, 4, 5, 8, 30, 40, 95, 98, 110, 118, 119 注, 165, 221, 227, 230, 248, 249, 268, 271,

272，274，314，315，316，317，340，362，382；预料的，362－63；出生和，120注；～的预知，87；传授的，272－73；和复活，165，199，222，227，272－73，274，310，320，323，362，363
decadence 衰落，258
Deccan 德干，303
deer 鹿，象征的，355
defense 防御、保护，魔法的，245，256
Defremery，C·F·，322注
dehavedha，414
Demieville 德米耶维尔，保罗，180注，396，399，402；引用，182
demons 魔鬼，89，213，222，223，296，307，320，323，324，336，345，386，428
Dermenghem，Emile，408
descensus ad inferos 堕落、下降，222，227，312，313，314，315
desires 欲望，16，29，88注，140，148，151注，176，205，243
despair 绝望，12，29，100，382
destiny 命运，12注，24，344
detatchment 脱离，从活动，157－58，170
determinism 决定论，186，189，191
Deussen 多伊森，保罗，127注，370，382，388，389
deva/Deva 提婆，100，236，280，345，390
Devacandra，276
Devasarman，78
devatma，110
Devi，345，346，350
Devibhagavata，347注
Devi－mahatmya，引用，387
devotion 信仰，神秘的，33，74，75，76，93注，135，137，143－44，158，159，160，191－92，342，346，348，360
Devyupanisad，引用，350
Dhamma/dhamma，165，175，191
Dhammapada，151注，190，330，331注
Dhammapada－atthakatha，330注
dhammayoga，174，176
dharana 执持、总持，49，68，69，70，71，72，76，77注，80，85&注，86，125，130，131，132，137，140注，151，207，209，210，213，259，260，389，408
dharani（*s*）陀罗尼、长咒语，真言，151，205，212－16，383，400，407－08
dharba，111注
dharma 法，116，154，192，198，411，425；cloud of，84，93

Dharma 达摩，~的崇拜，342& 注，425
dharma – kaya 法身，244，246
dharma – megha – samadhi，84，93
Dhatri，255
dhauti，230
dhikr 迪克，63，216 – 19，391，408
dhruva，116，117
Dhruva，A·B·，369
Dhu'l Nun al – Misri，292
Dhustura，238
dhyana（*s*）禅定，49，70，71 – 73，76，78，80，81 注，85& 注，86，133，169，172，173，207，209，210，267，383，397 – 98，404，408，431；伪 –，171 注，397 – 98
Dhyanabindu Upanisad《禅定点奥义书》，见 Upanisad（s）
Dhyana Ghadra，425
dialecticians 辩论家，186，187
diamond 金刚，219，220，223；~的存在，206；~体，89，274
Diamond vehicle 金刚乘，228
diet 食谱，136，190，231
digestion 消化，384
Digha – nikaya，《长部经典》，167，168，169 – 71，186 注，187 注，258 注；引用，167，168，170 – 71，072，173，178，180，181，183，390，397
diksa，107 – 08，110，165，385
Dikshitar，V·R·Ramchandra，426
disciple 门徒，和师父，309，311
discipline（s）戒律，瑜伽的，48，50，188，236，293
discoveries 发现，地理的，288
diseases 疾病，213，226
disjust 不公正，41，52
dismemberment 肢解，象征的，320，323& 注，336，347
distraction 分心，184
Divanji，P·C·，372
divine archetype 神性原型，54，68；处境，88，89，90，183，267，318
divinity /ies 神性，5，92，98，100，111，153，362，414；~的印度化，113，385 – 88；~的形象，207 – 11，215 – 16，219，220 – 21，261，403，404；地方的，348 – 49，361；和祭献牺牲，305 – 06；可怕的，221；守护神，244，386；的声音，390
divinization 神化，人的，88，95，103，132，235，274
divya – deha 神体，275，283
divyamudra，253
doctrine 教义，~的传递，307 – 11
dog 狗，古鲁的，297
Dohakosas，252，253，260，268 注，

411
Dombi/*dombi*，246，261 注，263，421
doors 门，~守护者，221
Doratiyaveve，194
doubt 怀疑，51－52，167，170 注
Dracot，爱丽丝，405
dragons 龙，428－29
Draupadi 迅足公主，427
Dravidians 德拉威，201，202，348－53，354 注，360，426－28，430
dravya，279，371
drawings 图画，仪式的，226
dreams 梦，36，37，56，89，123，124，198，226，227；入门的，323
drought 干旱，387；~的神话，311
drugs 药物，魔法的，276& 注，278，279，418；不死的，287，288，290；被陶醉，338－39
drunkenness 醉的，262
duality 二元性，206，218，253 注，269
Dubois，让·安东尼，423
Dubs 杜布斯，霍默·H·，285 注，286& 注，288 注，417，418
ducks 鸭，~的牺牲，388
duhkha 痛苦的，382
Dumezil 迪梅齐，乔治，107& 注，146 注，333 注，388，392；引用，333 注
Dumont 杜蒙，保罗·艾米丽，256 注，432
duraga，141
Durga 突伽女神，208，237，270，305，314，342，343，344，345，346，348，349，354，386，387，388，426
Durgamma，387
Durme，P·J·van，329 注
Dutt，Nalinaksha，402
duty 责任，人的，156
dvesa，41
Dyaks，104 注
dynasties 朝代，~的创立者，418

E

ear 耳朵，151，237
earth 大地、土，115，130，152，193 注，195，220，241，272，374；goddess，223；and heaven，109
ease 宁静，171
economy 经济，牧业，360
ecstasy 入定，7，61，99，101－05，133，136，165，174，179，192，193，195，196，214，217，227，320，323，327，329，332，338，339，340，361，398，408，432
ecstatics 入定，138，139，330，338；在吠陀中，101－05，337，384
Edgerton 埃杰顿，富兰克林，157 注，

392，394
effect 结果，原因和，22－23，376
Effective and Secret Oral Formula Concerning Several Methods of Absorbing the Breath《关于几种吸气方法的有效且神秘的咒语》，引用，60
Egattala，386
egg 蛋，宇宙，92
ego 自我，21，46
Egypt 埃及，416
Ehrenfels，Omar Rolf von，427
eighty－four 八十四，304
Eisler，Robert，419
ekadanli，391
ekagrata 一心，37，47－52，54，55，66，68，70，78，79，85，96－97，356，362，382
Ekarsyas，141
Ekavratya，103，105
Ekottara，296
elements 元素，20 注，21，362，374；～的掌握，88 注，90，130－31；对～的冥想，195－96，198
elephant 大象，355
Eliade 以利亚德，米尔恰，61 注，94 注，96 注，104 注，105 注，106 注，115 注，118 注，136 注，185 注，214 注，235 注，255 注，271 注，272 注，306 注，310 注，321 注，322 注，323 注，325 注，326 注，327 注，328 注，330 注，332 注，333 注，339 注，347 注，351 注，384，385，386，399，409，414，415，417，418，419，420，426，429
Elias，Ney，421
elixir 不死灵药，生命的，275，276 注，277& 注，278，281，283，284，294，302，303，304，338
Ellamma，349
Elliot 艾略特，Sir Henry Miers，276 注
Elmore，Wilber Theodore，427
emanicipation 解放，见 freedom，解脱
embryo 胎儿，110，385，419；也见 breathing，胎儿的
emotion 感情，和神，414
emptiness 空无，93，98，209，253& 注，260，261& 注，380，381
enemy 敌人，防御，136，222，225
energy 能量，19，20，21，38，43－44，50，83，92 注，152，237，239，245，246－47，331
enigma 谜语，仪式的，250
enlarging 变大，魔法的，279
enstasis 平衡，37，70，170 注，171，361；分化的，79－84，89；入定和，339，361；和催眠，76－79；无分化的，80，83，84，91－94，

99
entity 实体，和非实体，22
enumeration 计数法，和哲学，378
enunciation 阐明，仪式的，217
epidemics 时疫，344
equanimity 镇定，151，171
erotism 色情，神秘的，41，59，104
error 错误，36，37，176
Eskimos 爱斯基摩，323，325，331
Esnoul，Anne Marie，389
essence 本质，69，87；坚固的，206，209；返还，412 - 13
eternity 永恒，94，95，182，183，185，271
ether 以太，130，131，242，272
ethics 伦理，24，37，50，294，382
Etruscan 伊特鲁里亚人，427
Europe 欧洲，358，430；中世纪的，322
Evans - wentz，W·Y·，246 注，325 注，331 注，333 注，391，393 - 94，431；引用，235 - 36
events 事件，心理的，37
evil 邪恶，33，44；和好的，140，205 - 06，297；精神，136，222，225，345
Evola，Giulio Cesare，171 注，403，407，410，416
evolution 进化，20，21 - 22，23
Ewing，Arthur H·，384，403
excrement 粪便，瑜伽行者，280，299
exercises 练习、修习，瑜伽行者的，39 - 40，47 - 100
exhalation 呼气，58，133，271，384，385，404
existence（s）存在、实存，4，27，40，42，376；低级的，27 - 28；生前的，99；以前的，85，86，92，136，178，79，180 - 85，336；种子——，86；~的悲剧，17 - 18；~的车轮，85
experience 经验，对~的烧毁，296；神秘的，174 - 77，191 - 99；心理心智的，14，15，16，17，18，19，20，24，26，30，31，36 - 41，42 - 43，44，93，98，124，148，249，362，373，378，393；受心理影响的，234；超理念的，82
experimentalists 经验主义者，佛教的，174，176，183
experimentation 经验，炼金术和神秘的，291 - 92
expiation 赎罪，~的仪式，349 - 50
extinction 灭绝，对~的渴望，45，46
eye 眼，神，137，178
eyebrows 眉毛，131，133 - 34，137，141，142
eyes 眼，138，151，236，137

F

facts 事件，宇宙的，28
Faddegon，Barend，375
fairies 仙女、精灵，343-44
faith 信仰，39，92 注，191
fakirs 托钵僧，106，139，375，394，321 - 22& 注，330，335，337，339，359，423-25
Falk，Maryla，389
fall 堕落，神的，183；人的，184，185，204，287
family 家庭，95，114，158
fana'，218，408
Faridpur，387
Farquhar，John Nicol，127 注，305 注，403，409，420，425
fasting 禁食，108
fatalism 宿命论，189
fate 命运，235
Fate 命运，~之书，313
Father 父亲，~的宗教，360
Fausb? ll，Viggo，191 注
fear 畏惧，151，注 296；传授的，222
fecundity 有生殖力的，见 fertility
feeding 喂养，魔法的，312
feeding 喂养，神秘的，414
Feifel，Eugen，417
female principle 女性原则，271，413，416，418
fertility 肥沃的、多产的，67，104，105，203，254，256 注，268 注，306，320，346，347，348，350
festivals 节日，季节的，268 注，300，342-43
Festugiere，R. P.，416
Ficus glomerata，349，388；菩提树，345
Filliozat 非约扎，让，232，233 注，337 注，368，383，384 - 85，395，402，410，415，416，426，432；引用，57 注，61，233，337 注，385，416
filth 污秽，和冥想，297
Finot 菲诺，路易斯，211 注，403，408
fire 火，106，115，130，131，137，190，220，28，242，246，255 注，272；内部的，346-47；对~的掌握，106，131，320，330，332，337；对~的冥想，72-73，195；神圣的，111& 注，112，118
firmament 天空，137
fish 鱼，和渔夫，~的象征，308 注，309
flight 飞行，魔法的，102，105，129，131，136，178，276，277，312，321，323，326 - 30，335，339，340，414-15

flux 流动、流，心理心智的，47，70，79、96，194、362
foaming at mouth 口吐白沫，414
folklore 传说，印度的，87，107，131，281，302，311，317，318，384；瑜伽的，在《摩诃婆罗多》中，152－53
food 食物，仪式的，205
foot 根基，130，138
force 力量，宇宙的，202，203，215－16，221，246，284
forest 森林，隔绝在，317
forgetfulness 遗忘，184，314
Forke 福克，阿尔弗莱德，417
form（s,）形式、形状，24，69，87，115，222；因果的，243；的停息，45－46；～的倾向，46
formula 言辞，魔法的，151，255；仪式的，212，214，216－19，267
fossils 化石，活的，361
Fo－T'u－teng 佛图澄，390
Foucher，Alfred Charles Auguste，396，404，408
fowls 禽类，～的祭献，387
fragmentation 分裂，～的消除，97
Francke，R. Otto，405
Frazer 弗雷泽，詹姆士·乔治爵士，105 注，110 注
freedom 自由，4，10，11，12，14，34－37，40，89，90，132，177，221，281，339，340，364；～的意识，100；再整合和，95－100，124；通向～的道路，293－96
friendliness 友爱，普遍的，382
fruits 果实，行为的，34，39 注，149，157，158，229 注；渴求，46
Fryer 弗赖尔，约翰，420－21，424
funerals 葬礼，422－23
furnace 炉子，炼金术的，418，419
future 未来，－的知识，131，276，334；和过去，81

G

gait 步态，168
Gait 盖特，爱德华. 阿尔伯特爵士，305 注，420
Gajomard，107& 注
gamana，328& 注
games 游戏，印度的，352，430
Ganda，330
gandhari，237
Gandharvas，102，320 注
ganga / *Ganga* 恒河女神，253，316
Ganges 恒河，227
Garbe 加布，理查德，9，367，368，369，370，374，377，378，383，394，404，423
Garbha Upanisad，见 Upanisad（s）

Gardet 加尔代，路易斯，62 注，65 注，216，217 注，218 注，219 注，391，406，408；引用，408
Garhapatya，111 注
Garhwal，420
Garigadevara，349 注
gariman，88 注
Gathas，333 注
Gaudapada 乔荼波陀，16，370；《蛙氏释补》，370；引用，31
Gaudapada 乔荼波陀（自在黑的评注者），369，374
Gaudapadabhasya，369－70
Gaura，262
Gauri，282
Gayatrastotra，108
Gelpke，F·，430
generation 生殖，～的力量，50，203，282 注；器官，342，323，349
Genghis khan 成吉思汗，289
genitals 生殖器，134，224，237，241，406
Germans 德国，385
gestures 手势，僧侣的，211－12，224，261，406
Getty，Alice，404
Ghatodbhava，350 注
Gheranda，229
Gheranda Samhita，见 Samhita（s）
Ghorajinath，310
Ghosh，Jamini Mohan，425
Ghosha，Pratapachandra，426
ghurna，414
Giant 巨人，原初的，138，385
giddiness 眼花缭乱，414
Girnar，344
gita《梵歌》，414
Glasenapp，赫尔穆特·冯，370，402，405，412，420
glory，body of，274，282
gnosis 知识，15，36，110－11，198，240，253；佛教的，174－77；奥义书，114－17
Gnoticism 诺斯提教，202，207，209，292 注，295，402
goats 羊，～的祭献，387
God 神，7，29，39，47，50，65，68，73－76，81，84，93 注，96，100，120 注，121，132，141，156，160，161，169，205，223，297，308，332，348，376，393，394，422，432；伟大的，见 Great God；～的传授，156；重复～的名字，216－19；和灵魂，5，160，432；的妻子，308－09
god（s）神，12，40，89，91－92，96，*100*，*102*，*106*，*107*，*109*，*110*，111，126，130，131，133，138，

150，156，183，202，203，204，205，220，225，236，258，327，339，345，350，351，385，386，403－04；人——，88，95，103，132，179，235，274；天，360；和瑜伽行者，90
Goda－yama，315
goddess 女神，400；伟大的，见 Great Goddess；女人成为，266，267
Godel，Roger，94 注
Gokula，266
gold 金子，130，261 注，274，275，277& 注，278，279，280，281，283，284，285& 注，88，290，415，417，419；~的人，277 注
golden age 黄金时代，223& 注
Goldziher，Ignaz，62 注
Golubev 戈卢别夫，维克多，430
Gonda 贡达，詹，116 注，136 注，388
good 好的，24；和邪恶的，140，205－06，297
Gopi－candra，314，315，316－17
Gopi－candrer Gan，313 注，316 注，317 注
Gopi－candrer Pamcali，312，316 注
Gopi－candrer Samnyas，313 注
Gopinatha Rao，T. A.，404
Gorakhbodh，307
Gorakhnath 戈拉克那特，228，294，295，301－07，308，309，310，311，312，313，314，315，316，317，318，421－22；《赫特瑜伽》，228，229
Gorakhnathis 戈拉克那特派，见 Kanphata Yogis
Goraksa，303，310
Goraksanath 古罗俱商那特，421
Goraksa paddhati，228－29，237 注，409
Goraksa samhita，见 Samhita（s）
Goraksa sataka，228，229，237 注，245 注，302，409，410；引用，228
Goraksasiddhantasamgraha，239 注，304，419
Goraksa Vijaya，313，314& 注，317；引用，270
Gordon 戈登，Antoinette·K·，404
Gosala 拘舍罗，末伽黎，186，187，188－91，399
Gough 高夫，A·E·，282 注，414
Gouillard 古亚尔，让，63& 注，64& 注，65，65 注，318；引用，64
Govinda－candra－gita，316 注
Govindacarya Svamin，A.，391，395
grace 恩惠，8，81，93 注，121，147，159－60，197
Gramadevatapratistha，427
Gramadevatas/*gramadevatas*，348－49，361，427－28

Granet 格拉内，马塞尔，418；引用，61 -62
Grass，Karl Konrad，421
Great God 大神，349，355，356
Great Goddess 大女神，202，203，306，343，346，347，348，349，350，351，354& 注，356，358，386
Greece 希腊，416
greed 贪婪，见 avarice
Gregory of Sinai 西奈的格利高里，65
Gregory Palamas，65
grhini，253
Grhya - sutras，345
Grierson，Sir George A·，395，429
Groot，Jan J·M·de，284 注
ground 地面，平的，象天堂，222
Growse，Frederic Salmon，420
Growth 生长，魔法的，330，419
Grund 根基，92，115，261 注
Grunwedel，阿尔伯特，261 注，281，344 注，415，421，426，431
gtchod，见 *tcheod*
gtum - mo，331
Guerinot，Armand Albert，405
Guha，Abhayakumar，414
Guhyasamaja - tantra，201，401，408；引用，205
Gujarat，299，430
Gulic，Robert Hans van，406，407，413
Gunaratna，368，370
guna（*s*）德、性质，19 - 20，21，23 - 24，25，38，156 - 57，238，253，274，276，398
Gunavratanirdesa，267 注
Gundari，*Caryapada*，引用，240
Gundert 贡德特，赫尔曼，348
Gunjaripada，引用，246
Guntert，Hermann，107 注，385
Gurdon 戈登，菲利普·理查德·Thornhagh，428
guru 古鲁，5，53，75，165 - 66，197，207，209，214，224，245，259，260，261，297，299，411

H

habitations 居处，人的，220
Hadi Siddha，312，313，316，317
Hafiz 能背诵全部古兰经的伊斯兰教教徒，引用，391
Hakini，243
hala，423
Hall，Fitz - Edward，229 注
Halladj，al - Husain ibn Mansur，al -，引用，406
hallucination 幻觉，36，37，89，193，227
ham，131
Hamsas，139 - 40

Hamsa Upanisad，见 Upanisad（s）
hands 手，138
Han Dynasty 汉朝，284，285，288
happiness 愉悦，121，139，140，166，197，252，260，382
hara，391 – 92
Hara，120，121，238，282
Harappa 哈拉帕，353 – 58，360，405，430 – 31
Hardwar 赫尔德瓦尔，57 注
Haribhadra，404；*Sodasaka*，404；《瑜伽点》，404；*Yogadrstisamuccaya*，404；*Yogavimsika*，404
Haridas，423
Hari – Hara，298
Hariti，345
Harivarman，176，397；*Tattvasiddhisastra*，400
Hariyanna，M.，368
harmony 和谐，58
Hartman 哈特曼，斯文·S·，107 注
hashish，338
Hastapujaviddhi，211
hastijihva，237
Hastings 黑斯廷斯，詹姆斯，189 注
Hataka，279
hatha，228 – 29
Hatha Yoga 赫特瑜伽，40，51，53，54，55，59，，128，129，211，227 – 35，245，，249，252，253，254，255，259，266，270，273，274，295，301 – 02，304，314，317，318，340，382，384，406，409 – 10，413；和炼金术，278 – 84
Hathayogapradipika《赫特瑜伽灯论》，见 Svatmarama Svamin
Hauer 豪尔，J·W·，103& 注，104 注，105 注，127 注，150 注，152 注，371，372，379，382，384，385，389，394，407
Hauschild 豪斯奇尔德，理查德，389
Hausherr 豪斯赫尔，艾琳妮，64& 注，65 注；引用，63
Hayagriva，407
Hazra，Rajendra Chandra，401
head 头，128，131，236；的莲花，244
head – hunters 猎头者，301
healer 医师，巫师作为，320
health 健康，227，230，231，318
hearing 听觉，21 注；神性的，178；超自然的，89
heart，88，117，120，128，131，137，138，141，151，195，204，242，384；~的莲花，70 – 71，72，111 注，133
heat 热量，魔法的或神秘的，106 – 08，195，246，247，321，330 – 34，337，339，374

heaven (s) 天堂、天上，89，109，110，115，118，131，138，152，174，220，229 注；上升到，320，323，326－30，339；的鸟儿，104－05；从～下降，183；九，327；七，326，327；～的船，104；～的儿子，428
heels 脚跟，237 注
Heiman，Betty，388，389
Heine－Geldern 海涅·格尔德恩，罗伯特，300，420，430，431
Held，G·J·，392
hell (s) 地狱、地府，128，220，227；下降到，118，222，227，312，313，314，315，317，320，321
Hemacandra 海默昌德拉，引用，276－77；《瑜伽论》393，404
Hemberg，Bengt，419
Hemp 大麻，338
Henry 亨利，维克多，374
Hentze，Carl，420
Heras，亨利，430
heresies 异端，印度的，113，163，186，187，359
Hermetism 神智派，202
hermeneutics 解释学，113
hermits 隐士，139，391
heroes 英雄，107，332，351，428
Hertel，Johannes，277 注
Hertz 赫尔兹，罗伯特，421
Herukta－tantra，239 注
Hesychasm 静修派，63－64，65& 注，410
Hevajra－tantra，227，239 注，244，250，411；引用，246，268－69
Hevesy，Wilhelm von，431
hibernation 冬眠，61，62
hiccough 打嗝，414
hierogamy，254－55
hikka，414
Hill 希尔，威廉·道格拉斯·P·，394
Hillebrandt，Alfred，385
Himalayas 喜马拉雅，57 注，202，247，300，301，323，325，336，344，420
Hinayana 小乘佛教，192
Hindrances 障碍，五，170
Hinduism 印度教，112，161，199，202，212，223 注，295，300，304，328，340，345，348，350，353，354& 注，356，357，358，359，360，386，401，427；密教的，200，210；和瑜伽，143－46
Hindunization 印度化，土著宗教的，102，108，113，114，136，138，146，202，302，342，343，385－88
Hinglaj，305

hinkara, 257
hips 臀部, 138, 151
Hira Lal, Rai Bahadur, 278 注
Hiranyagarbha, 92
Hirth, Friedrich, 418
history 历史, 32, 67, 68, 154, 363; ~的消除, 223, 339 – 40
Hiuen Tsiang, 297
Hobogirin, 396, 397, 408
Hocart, Arthur Maurice, 329 注
Hoens, Dirk Jan, 333 注
Hoernie, A·F·R·, 189 注, 279& 注, 399
holiness 神圣, 137, 140, 252
Holiya, 386
Holl 霍尔, 卡尔, 65 注
Hommer 霍默, 弗里茨, 405
Honigberger, John Martin, 423
hope 希望, 29
Hopkins 霍普金斯, 爱德华沃什伯恩, 125 注, 127 注, 129 注, 147, 149, 151 注, 152 注, 153 注, 170 注, 328 注, 368, 270, 374, 382, 383, 389, 392, 395, 415
Homell 詹姆斯, 霍内尔, 352, 430
Homer, I. B., 339
horse 马, 355; 祭献, 256
Horten 霍尔滕, 马克斯, 62 注
hotr, 104, 256
Hrozny, Bedfich, 431
hsien 仙, 284, 285
Hsuan – chao, 289
Hsuan Tsang 玄奘, 416
Huai Nan Tzu《淮南子》, 286 – 87
Haghes 休斯, 托马斯·帕特里克, 63, 408
Hui – ssu, 289
Hultkrantz, Ake, 336 注
Hultzsch, Eugen, 379
hum, 208, 209
human condition 人类处境, 4, 5, 12, 18 – 19, 35, 37, 40, 44, 54, 55, 66, 67, 68, 88, 95, 108, 157, 166, 185, 288, 294 – 95, 325, 326, 332, 362, 363; 对, ~的出生, 107; 祭献, 289, 300, 305 – 06, 420, 428
Hume 休谟, 罗伯特·欧内斯特, 111 注, 112 注, 119 注, 120 注, 121 注, 122 注, 125 注, 126 注, 254 注, 255 注, 256 注, 263 注, 390
humkara, 414
Hummel, Siegbert, 431
hunger 饥饿, 88
hunts 打猎, 头骨, 300
hypnosis 催眠, 150, 152, 172, 398; 平衡和, 76 – 79& 注, 99, 197, 383

I

Ibn 'Ata' Allah，391；引用，291
Ibn batutah，424；引用，322
Ibn 'Iyad，引用，217
icon 偶像，207，349，404
iconography 圣像，405；密教的，207－12
ida，133，134 注，234，236－41，251，253，265，269，271
iddhi，见 *siddhi*（*s*）
idea 思想，和对象，85，380
idealism 唯心主义，佛教的，379，381
idols 偶像，428
ignorance 无知，3，6，9，10，11，14，17，18，24，27，28，32，33，34，37，41，183，185，220，294，295，324
Iksvaku，254
illimitability 无限，～的力量，88 注
illumination/Illumination 照亮、光明，14，38，93，，185，209，220，223，321，334，393
illusion 幻象，3，9，10，11，13，15，26，27，28，32，33，34，35，36，77，132，206，235，329，335，363，393，432
ill－will 恶意的，167
images 形象，神的，207－11，215－16，219，220－21，261，403，404
imagination 想像，73，77，207
imago mundi 宇宙形象，225
immobility/－ies 不动，67，68，95，254，259，260，268，270，362，406，407
immorality 不道德，158，206
immortality 不死，3，8，95，105，109，111，114，126，131，134& 注，139，140，160，270，271，273，274，281，282，283，285& 注－86，287，292，302－03，305，311－18，326，339，340，364；elixir of，见 elixir，生命的；和解脱，117－24
Immortals 不死者，284，287，288，413
imperishable 不灭，145－46，160
impermanence 暂时、无常，182
impressions 印象，心智的，80
impurity/ies 不洁，43，44，176
inactivity 不活跃，140－41，155－56
incantation 咒语，151
incarnations 化身，以前的，见 existences，以前的
incest 乱伦，299
incombustibility 不燃性，131，424
indecision 优柔寡断，381
India 印度，～的哲学，3－4，5，6－7，12，33，34，35；土著的，和瑜

伽，293－358，360，361
Indian Archipelago 印度群岛，287，429－30
Indian Ocean 印度洋，430
indifference 无动于衷，29，34，382
individuality 个体，21，41，42，140，373
individuation 个性化，23，226
Indo－Aryans 印度——雅利安，113，235，261 注，348，349，352 注，357，426，427，428
Indo－Europeans 印欧语系人，101，102，105，106，107，321，331，332，357，，358，360，361，429
indolence 惰性，170 注
Indonesia 印度尼西亚，306，323 注，351，420，431
Indra 因陀罗，78，109，111，150，241，177，312，333，352，357，429
Indrabhuti，411；*Jnanasiddhi*，263 注，411
Indrapala，421
indriya，48，243，373
Indus 印度河，353，356，357，358，360，361，431
inertia 惯性，19，20，21，241
inference 推论，147，375，376
infinity 无限，和心灵，53
inhalation 吸气，58，133，271，384，385，404
initiate 传授，作为新生婴儿，110
initiation，6，67，110& 注，118，162－67，190，199，206－07，220－27，244，261－62，272－73，306，310，315－16，317，320，323－24，326，352，361－62，363－64；军事的，107，221，337；瑜伽的，5，6，100
Innocentists 纯洁主义者，421
insensibility 无情的，381
instability 不稳定的，381－82
instant 瞬间，375
intellect/intelligence 理智，16& 注－17& 注，18，19，21，26，27，29－30，32，68，69，71，80，84，93，111 注，119，174，175，329，363，373，375
intercourse 性交，仪式的，104，105，254－67，299
interiorization 内在化，仪式的，111－14，159 注，235，261－62，265－66，267，283－84
intestines 肠，384
intoxicants 麻醉品，99，338
intoxication 陶醉，仪式的，338－39
intuition 直觉，73
investigation 研究，～的抑制，170

invisibility 隐身，87，130，178，276，320，323
Iran 伊朗，202，374，385，406，418，426
iron 铁，成为金子，130
Isa Upanisad《伊沙奥义书》，见 Uanisad (s)
Isis，432
isitva，88 注
Islam 伊斯兰教，62& 注 - 63，216 - 19，280，293，332，334，341，342，408，421，423，424
islands 岛屿，超自然的，288
Isles of the Blest，288
Ismailites，292 注
isolation 隔绝，绝对的，93
Istadevata，361
Isvara 自在天，7，39，47，50& 注，65，68，73 - 76，81，84，92，96，100，132，159，169，212，229 注，242，377，393，432
isvarabhakta，392
Isvara gita，71，432
Isvarakrsna 自在黑，8，11 - 12，13，148，149，367，368，369，378，393；《数论颂》，8，20 注，22，23 注，25 注，33 注，367 - 68，374，377；引用，16，22，30，375，376
Isvari，245
Itokumara，386

J

Jabala Upanisad《茶筏落奥义书》，见 Upanisad (s)
Jabir ibn - Hayyan，279，292
Jocobi 雅各比，赫尔曼，9，190 注，367，368，371，378，379，392，399；引用，378
Jacobi 雅各比，阿道尔夫，323 注
jade 玉，284
jai，391
Jaiminiya，*Upanisad Brahmana*，见 brahmana (s)
Jainism 耆那教，4，，6，186，188，190，200，209，210，297，302，304，310，311，346，383，391，399，404 - 05，426
jalamandala，241
jalana，391
Jambudvipa，209
Japan 日本，406，407，408，413，430，431
japa - yoga，216
Jarrett，H. S.，277 注
Jataka (s)，276 注，324；*Tittra*，190
Jatavedas，183
Java，322，431
Jayamangala，368 - 69

Jesus Christ 耶稣基督，63，265
Jesus 耶稣，~的祈祷，63& 注
Jha 杰哈，甘加纳特，13 注，71 注，72 注，76 注，78 注，80 注，84 注，92 注，93 注，144 注，369，372，373
jhain，169，174，，176，196
jhana（*s*）明慧，167 - 73，174，176，178，199，205，396 - 97，398
jiva，373
jivan - mukta 生前解脱者，30，94& 注，166，275，282，283，294，296，303，317，339，340，363
jivatman，127，131，132，242，373
jnana 明慧，13，129，161，180 注，395
jnana - deha 慧体，275，283
Jnanakarika，403
jnanamudra，253，406
Jnanamava，见 Subhadra
Jnanasiddhi，403
jnanendriya，20
Johnson 约翰逊，Obed·S·，285 注，286 注，290 注，417
Johnston 约翰斯顿，爱德华·汉密尔顿，368，373，374，378，389，393
Jolly，Julius，146 注，416
journeys 旅行，入定的，320
joy 快乐，170，171
jrmbha，41
jue，286
Jugie，Martin，65 注
Jumna，227
Jung 荣格，C·G·，225 注，226，409，416
jvalana，391

K

Kadali，313，314
Kadaval，349
kaivalya，93
Kakini，242
Kalacakra - tantra，204，271，403
Kalakacarya，391
Kalamukta，303
kali，253
Kali，297，315，346，354，386，387，388，420
Kalijai，387
Kalika Purana，见 Purana（s）
Kalihanda，263 注
Kali - Nautch，388
Kalivilasa - tantra，262，403
kali - yuga，199，203，204，206，262，295，296
Kalpa，184
Kalpana，77
Kalitenmark，Max，413

kama，151 注
Kamakhya，305
Kamala－Kanta，Sadhaka－Ranjana，266
Kamalasila，373
kamaratna－tantra，406
Kamarupa，202，241，243，300，305，311，346，420
Kamavasayitva，88 注
Kambalapada，240 注
Kamini tree，388
Kanda，238
Kandalayana，282
Kanha 坎哈，253 注，261 注；引用，253，254，261 注
Kanhu－pa，422
Kanhupada，*Dohakosa*，235 注，239，240& 注，268；引用，240，268
Kanphata Yogis，228，229，301－07，310，421
Kanthasruti Upanisad，见 Upanisad（s）
Kao Tsung，289
Kapala，303，304
kapala bhati，230，231
Kapalabhrt，297
Kapalesvara，297
Kapali，282
Kapalikas，294，，296－301，303，304，336，391392，419－20
Kapalini，289
Kapila，29 注，282，368，370，376
Kapilavastu，321
Kapotal，311
Kapurtala，390
karana－rupa，243
karanyasa，406
karma 羯摩，3，11，12& 注，27，33，34，35，42，43，46，80，112，155，156，158，177，185，189，209，294，377
karmendryia，21
Karnari，281
Karttikeya，309
karuna，269，382
Karuni，421
Kashmir 克什米尔，200，276，289，308 注，390，407，428
kasina（*s*），193－94，196，197，198，207
Kassapa，165，186，187
Kassapa－Sihanada－sutta，187，188
Kathaka Samhita，见 Samhita（s）
Kathasaritsagara，见 Somadeva
Katha Upanisad《羯陀奥义书》，见 Upanisad（s）
Kathavatthu，258 注
Kats，J·，402
Kaulajnana－nirnaya，309& 注，394，403

kaulas/ Kaulas, 262, 403
Kaulini, 262
kaumudimahotsava, 300
Kaumudimahotsava Nataka, 300
Kausitaki Brahmana, 见 Brahmana (s)
kavaca, 213
kavalia, 391
Kaviraj, G., 368
kaya (*s*), 244
kaya – sadhana, 314
Kazi Dawa – Samdup, Lama, 246注, 325注, 331注
Keith凯司, 亚瑟·Berridale, 9, 110注, 277注, 278, 367, 368, 369, 370, 371, 375, 385, 388, 389, 392, 396, 398, 422; 引用, 379
Kennedy肯尼迪, Melville T·, 414
Kerala, 415
Kern, Johan Henrik Caspar, 250, 402, 428
kesava/Kesava, 392
Kesins, 105
Kevaddha – sutta, 引用, 180
kevalatva, 125
Khakhar, Dalplatram Pranjivan421
Khasis, 428
khavanai, 391
khecarimudra, 132注, 134&注, 247, 248
Khonds, 306
Khosru, Emir, 引用, 276
Khurika Upanisad, 见 Upanisad (s)
killing杀生, 205, 411
Kimura, R., 400
kings国王, 150, 351, 414
Kish, 356注
Kittel, F., 348
Kleen, tyra de, 406
klesa, 41, 43, 74, 176, 412
klista, 43, 44
knee膝盖, 130, 131, 138, 141 knights – ascetics骑士——苦行者, 424 – 25
knowing认识, 和存在, 82, 83
knowledge知识, 绝对的, 83; 经验的, 38 – 39; 和解脱, 4, 9, 11, 12 – 13, 26, 28, 34, 36, 44, 51注, 94, 95, 294, 376; 形而上学的, 7, 13, 14, 18, 28, 29, 69, 82, 116, 118, 120, 140注, 145, 148, 155, 158, 161, 163, 175, 191 – 99, 214, 220, 372, 374 – 76; ~的理论, 36 – 37
Knowles, James H., 405
kohl, 356
Ko Hung葛洪, 285, 287 – 88, 416, 417; 引用, 284, 290
Kolarian, 429

Kolarians，352

Konow，Sten，395，426，427

Koppers，威廉，261 注，335 注，401，420，426

Koran 可兰经，217

Kotlipada，387

kratu，333& 注

Krishnamurti Sarma，B. N.，370

kriya，39，260，395

kriya – tantra，201

kriyayoga，39 注

krodavesa，224

krodha，151 注

Kroeber，Alfred Louis，427

krosana，414

Krsna 黑天，144，147，148，149，153，154，155，158，159，160，161，184，263，264，265，266，394，395，414；的榜样，155 – 57

Krsnamisra，298；*Prabodha Chandrodaya*，419；引用，289

Krsnananda，*Tantrasara*，208

krtya，136

ksana 刹那，185，381

ksapanaka，391

ksipta，37

ksiptaviksipta，48

Ksurika Upanisad 慧剑奥义书，见 Upanisad（s）

Kubera，152，345

Kubjikamata – tantra，400

kubu，419

Kucha，390

kuhus，237

Kuiper，F·B·J·，352 注，429

Kukkuripada，422；引用，251

Kulananda – tantra，403

Kularnava – tantra，205，403；引用，204，262

kula trees，343

Kumarajiva 鸠摩罗什，279，400

kumbhaka，58，104 注，129，245，247，248，252，389，407

Kumbhamata/Kumbattal，349 注，350 注

Kumbhasambhava，350 注

Kumbhayoni，350 注

Kumbh Mela，425

kundalini /Kundalini 昆达里尼，132 注，134，230 注，241，243，244 – 49，262，265，266，270，331，382

Kunhan Raja，57 注

Kurdi，Muhammad Amin al –，*Tanwir al qulub*，引用，218

Kuticakas，139，140

Kutilangi，245

L

Labrador 拉布拉多，331

labyrinth 迷宫，219，222，225，226
Lacombe 拉孔布，Olivier，383，432
ladder 梯子，仪式的攀登，327，329
laghiman，88 注，328
lake cults 湖崇拜，386，387
Lakini，242
laksana，397
Laksmi，312
Lakulisa，303
lalana，239，240，253
lalasrava，414
Lalitavistara，407
Lalou，Marcelle，396，401，404，409，426
lam，130& 注
Lamaism 喇嘛教，212，318，319，320，325，346，420
Lamas，343，344
Lamotte 拉莫特，Etienne，175 注，176 注，184 注，280 注，384，394，396，397，398，402，407，416；引用，396
lamps 灯，~的灭绝，421
lance 标枪，104& 注
Langdon，Stephen Herbert，406
language，42，213 - 14；~的毁灭，213，214，237；故意的，213，214，237，249 - 54；象征的，405
languor 衰弱无力，381
Lao Tzu 老子，62，286 注
lapis philosophorum，261 注，288
Lassen，C·，432
latencies 潜在物，潜意识中，42，43，44，45，46
Laubry 洛布里，查尔斯，57 注，232，410
Laufer，Berhold，284 注，285 注，415，417，418，420
Laughter 笑声、笑，414
La Vallee Poussin 拉·瓦雷·普散，路易斯·德，164 注，166& 注，171 注，174& 注，176 注，193 注，252 注，372，375，379，381，383，384，385，395，396，397，398，401 - 02，407，412；引用，116，257，258，260，261 - 62
law 法律，37
Law，Bimala Charan，399
Law，Narendra Nath，425
Laya Yoga 拉雅瑜伽，129
leaf 树叶，仪式的，387 - 88；象征，220
learning 学问，经院的，147
left 左，和右，362
left - hand tradition 左手传统，见 tantrism
legends 神话，印度的，303
Lehmann，Alfred，424
Leith，E·T·，419

Leonard, G·S·, 421
Leroy, Olivier, 424
Lesimple, E··, 389
letters 字母，神秘的，71，123，130，133，215，236，244，250
Leumann, E·, 399
Levi 莱维，西尔万，109& 注，264 注，308 注，309 注，311 注，385，395，400，401，402，404，415－16，421，429；引用，256
levitation 升在空中，423，424
Li An－che 李安宅，402
libation 饮酒，不停的，呼吸作为，111
liberation 解脱，3－6，15，19，30，31－35，40，44，51，74，139，140－42，144－46，154，162，177，179，282，，294，302，340，362，376，378，381；最终的，91－94；不死和，117－179；自发的，189，204；也见 knowledge
libido 里比多，46
Li Ch'ien－ch'eng, 60
Liebenthal, Walter, 379
Liebich 里比希，布鲁诺，9，370
life 生活，对～的贬低，10；对～死亡，4，5，93－94，100，165，166，167，177，179，199，272－73，362，363；将来，386；反对，96－98；～的延长，见 longevity；心理心智的，见 experience；拒斥，362－63；～的更新，420；和自我，17－19，24；～的结构，187，191；对～的渴望，41，47，69；线，235
light 光明，106，193& 注－94，196 注，218－19；最高的，140；内部的，70，330－34
lightness 轻身，～的法力，88 注
Lilapada, 421
limbs 肢体，作为大陆，235－36
Lindquist 林德奎斯特，西古德，79 注，328 注，338 注，372，383，393，396，398－99
linga 林加，42，241，242，243，252& 注，253，299，307，352－53，422
Lingayats, 424
Lin Li－kouang 刘立千，402，408
Linossier, Raymonde, 344 注，426
lion 狮子，355；姿势，224
Lippmann 李普曼，爱德蒙德·冯，278，279 注，416，417
Lipsius, F·, 379
Li Shao－chun 李少君，285
liturgy 仪式，111；内在化，227，252；心智的，210，213；口头的，218；
Liu Hsiang 刘向，287，288
lives 生命，以前的，见 existence，以前的
lobha, 151 注

Locana 佛眼菩萨，244
logic 逻辑，13－14，36，37，374－76
Logos 逻各斯，14，116
Lokaditya，289
locanapeksita，414
Lokayatas 顺世论者，15，186，373
Lokayatikas 顺世论，300，420
Lokesvara，309
Lolos，329
longivity 长久，59，132，264 注，268 注，276&注，281，283，284，285－86，289，290，338，340
lotus 莲花，66，208，209，210，219，238，241，242，243，246，252，260；头的，244；心的，70－71，72，11 注，133
love/love 爱，85，260，264－65，266；～的法庭，264－65
Luan Tai，287
Lubac 吕巴克，亨利·德，431－32
lucidity 清醒，在冥想中，171，172，197，363
Luders，Heinrich，178
Luipa Guru，421
Lui－pa，421，422；引用，205
Luli，299
luminosity 光明，19，20，26，84，218－19，331，333－34，374
lusts 欲望，170
lying 撒谎，205

M

Macdonald，A·W·，347 注
Mackay 麦凯，多罗西，356 注
Mackay 麦凯，欧内斯特，353，357 注，430；引用，356 注
macranthropos 宏观人，98，235，236
macracosms 大宇宙，38，103
Madhava 摩陀瓦，282，370；引用，93；《摄一切见论》，282，370，373，414；引用，282
madhyamarga，237
Madhyamika 空宗，201，206，229，269，277
Madhyantanugamasastra，见 Asanga
Madras，386，423，425
madya，262
Maenchen－Helfen，Otto，414
magadha，104，105，256
Magandika，259
magic 魔法，4，11，52，72，75，86，89，90，102，104，106，107，129，134，140 注，150，151－52，153，161，179，180，190，247，277，278，295，304，305，333，336，340，341，343，344，352，360，364，418；农业，319－20；婆罗门化，和瑜伽，135－38；萨

满教的，311－34多处
magicians 魔法师，88，89，103，135－36，144，151－52，179，186，190，268，274，275，277，281，284，294，306，322，328，332，333，359，414；伟大的，296
mahabandha，211注
Mahabharata《摩诃婆罗多》，30注，53，78－79，105，116，125，127，129，143，155，170注，293，328&注，334注，345，347，382，383，392－93，394；引用，29注，116，147，148，153注，329，393；瑜伽在～中，146－53
Mahabhasya，371
Mahacina－krama－cara，264
Mahadeva 摩诃提婆，370
Mahadeva Sastri，Alladi，389
Mahadeva Vedantin 摩诃提婆·吠檀丁，29注
mahajnana，315
Mahakala，297
Mahamayurividyarajni，400
Mahameghasutra，400
mahamudra，253
Mahanirvana－tantra《大涅槃密典》，204注，211注，305注，390，403，406
mahapahtha，237
Mahaprajnaparamitasastra《大智度论》
Mahaprajnaparamitopadesa，引用，279
mahapralaya 摩诃婆罗拉耶、大分解，22
maharajas，134
Maharajas 王公，420
Maharaurava，128
Maharudra，242
Maha Sattipatthana Suttanta，引用，168
mahasiddha，88，261注，278，303
mahasiddhi，88注
mahasukha，240，266，268
Mahasukhaprakasa，见 Advayavajra
mahat 摩诃特，20&注，22，148，376
Mahavastu，223注
Mahavibhasa，182
Mahavira 大雄，187，188，190
mahavrata，103，104，105，256，257
Mahavyutpatti《翻译名义大集》，397，398
Mahayana 大乘，46，135，185，208，215，225，252，268，269，270，295，407
Mahayana－samgraha－bhasya，416
Mahayana－samparigraha－sastra，400
Mahayanasutralamkara，400
Mahfuz ul－Haq 马福兹·乌尔·哈克，M.，63注
mahiman，88注

Mahisa魔鬼名，203，387
mahisi，256
Ma Huan，424
Maithuna 性交仪式，249，254，258，259－67，268注，295，400，411
Maitrayani Samhita《慈爱本集》，见Samhita（s）
Matrayani Upanisad《慈爱奥义书》，见Upanisad（s）
maitri，382
Maitri Upanisad，见 Upanisad（s）
Majjima－nikaya《中部经典》，108注，162注，171注，186，326&注，331，398；引用，165，178－79，182，191
Majumdar，Abhay Kumar，370
Majumdar，Dhirendra Nath，388
makara（dragon），428
makara（s），五，262，263注
Malabar马拉巴尔，424
Malaysia马来西亚，319，423，429
male男性，和女性，271，413，416，418；原则，219；团体，384
*malice*恶意，170注
malin，297
Mallman，Marie Therese de，404
Mamaki我母菩萨，244
mamsa，262
man人，活动的，158；原型，265；——梵，116；宇宙的，385；～宇宙化，97－98，283；和宇宙，见cosmos；～的创造，107；——金子，88，95，103，132，179，235，247；金子的，277注；生前解脱，30，33－34，94，99－100，166，275，282，283，317，340，363；作为小宇宙，38，235－36，244，251；和自然，10，12，15，177，187，191，291；原初的，272，340；和女人，365
manana，267
Mananan Mac Lir，424
*manas*末那识，20－21，23，88注，106，137，243，245，329
manas cakra，243
Manchus满族人，318，330
*mandala*曼陀罗，208，210，219－27，244，400，404，408－09
Mandukhya－karika《蛙氏释补》，见乔荼波陀
Mandukhya Upanisad《蛙氏奥义书》，见奥义书
mango trick芒果戏，312，330，335
Manic－candra，314
Manimekalai，398
Maniprabha《摩尼婆罗钵》，见罗摩难陀婆罗室伐底
manipura cakra，234、242，251

Manjusri，191

mantra 咒语，130 注，137，142，192，198，205，210，212 - 16，224，244，250，312，313，315，342，387，400，407 - 08；ekajata，214；lakanatha，214

mantrayana 真言乘，212，213，215，216，319

Mantra Yoga 曼陀罗瑜伽，129

Manu 摩奴，13，154；《摩奴法典》，13 注，84；引用，116，144

Mara，263

marine symbolism 海洋象征，350 - 52，428 - 29

Mariyamma，349

Markandeya Purana，见 Purana（s）

Marpa，393

marriage 婚姻，307

Marshall 马歇尔，约翰爵士，353，354&注，430；引用，355 - 56

Martin 马丁，罗伯特·蒙哥马利，419

Martin 马丁，威廉·亚历山大·帕森斯，417

Maspero 马斯佩罗，亨利，59，67 注，267 注，268 注，412 - 13，418；引用，59 - 60，61

masses 大众，和宗教，295 - 96，302

Massignon 马西尼翁，路易斯，62 注，217 注，406，408，423；引用，292

Masson 马森，约瑟夫，399，426

master 师父，和门徒，309，311

Masui 马苏伊，雅克，65 注，372

materialists 唯物主义者，15，186，300，373，376

materia prima 原初物质，261 注

Mathara，29 注，369，374

Matharavrtti，369

Mathura，398

matra，58，59，129

matrapramana，58 - 59

matriarchy 母系制，300，301，429

matrix 母体，原初的，10，44

matrka，215

matsya，262，308 注

Matsyendranath 摩阇衍陀罗那陀，302，303，304，308 注，311，313，314，318，421 - 22；和“教义的传递”，307 - 11

matter 物质，17，18，23，24，27，31，33，44，83，168& 注，241；脱离，5；理智和，29 - 30；的停息，44，45 - 46；精神和，8，31 - 32，281，283 - 84，363，377；～的转化，43，274

Maulawi Shah Waliyu'llah，408

mauna，150

Mauryas，355

Mauss，Marcel，引用，432

Max Muller, F·, 250, 370, 373, 378
maya/Maya 摩耶, 3, 16, 32, 229 注, 235, 274, 283, 432
Mayanamati, 312, 314-15, 316
mc'od rten, 346
meat 肉, 吃, 205, 296
Medhatithi, 144 注
medra, 238, 249
medhradhara, 241
medicine 医学, 中国的, 61, 62; 印度的, 233, 278; 新的, 佛教作为, 296
medicine man 医生, 106, 423
meditation 冥想, 4, 7, 9, 13, 15, 29, 37, 39, 49, 53, 57, 66-73, 76-95, 107-08, 114, 122, 129, 141, 145-46, 149-50, 155, 159, 161, 167-73, 175, 178, 192-98, 204, 205, 209, 211, 225, 230-36, 252, 296, 297, 301, 324-25, 327, 359, 362
meditation (cont) 冥想, 389; 听的, 125-27, 132, 390-91
Mediterranean 地中海, 417, 418, 430
medium 中介, 通过~交流, 320 注
Meerwarth, A·M·, 405
Mehara, 348
Melanesia 美拉尼西亚, 430
Melton, Edward, 322
Mely, Fernand de, 418
members of Yoga 瑜伽的肢体, 48-49, 55, 69, 76, 85, 93 注
memory 记忆, 17, 37, 42, 48, 69, 81, 92 注, 171, 183& 注-84, 185 注, 363
Mencius 孟子, 286
menses 月经, 239, 424, 253,, 254
mercury 水银, 275, 279& 注, 280, 281, 282& 注, 283, 416
mercy 慈悲, 神的, 74, 76
meriah, 306
merit 功德, 240
Meru 须弥, 山, 196, 235, 238, 244, 246, 328
Merudanda, 235
Merutunga, 277& 注; *Prabandhacintamani*, 277& 注, 393; 引用, 276-77
Mesopotamia 美索不达米亚, 417
metallurgy 冶金学, 290& 注, 418-19
metals 金属, ~的自然变化, 287; ~的完满, 290, ~的变化, 120, 274, 275, 277& 注-78, 279, 280, 281, 283, 285 注, 287-8, 418, 419
metalworking 金属加工, 419
metamorphoses 变形, 279-80
metaphysicians 形而上学家, 144; 和行

者，173－77
metaphysics 形而上学，作为灵魂得救学，13
Method of Holy Prayer and Attention 神圣祈祷和专心的方法，引用，64－65
Mexico 墨西哥，322，323 注
Meyer 梅耶，J·J·，256 注，387，426
Meyer 梅耶，鲁道尔夫，136 注
microcosm 微宇宙，人作为，38，235－36，244，251
Middle Ages 中世纪，102，135，143，288，342，360，424
migrations 迁移，澳亚语系的，进入印度，429－30
Mihira，238
Milinda Panha，183 注
military orders 军事等级，宗教，424－25
Milk 牛奶，～的海洋，328
Mimamsa 弥曼差，375，407
mimamsaka，392
mind 心灵，88，106，119，151；和无限，53；洞察，52
minerals 矿物，156，284，419；也见 metals
miracles 奇迹、神迹，332；托钵僧的，321－22& 注，335，423－24；瑜伽的，85－94，180，294，311－34 多处，
miraculous powers 神奇力量，见 powers，神奇的
misery 痛苦，见 suffering
Mitra 密特拉，350
Mitra 密特拉，Kalipada，405
Mitra 密特拉，Rajendralala，59 注，343 注，372，401；引用，422
Mitra 密特拉，Sarat Chandra，386，387，388，421，425，428
Mitra 密特拉，Umesha，369，407
mobility 活动性，心理心智的，381
Mode，Heinz，430
model 典范，神性，155，156，259
Modi，Jivanji Jamshedji，406
Mohenjo－daro 莫亨约·达罗，338 注，341，353－58，382，405，430－31
moksa 解脱，6，11，33，51，129，205，381
Moksadharma《解脱法》，146，147，148，149& 注，150，392－93；引用，392，393
molecules 分子，20 注，21
moment（s）瞬间、时机，154，375；有利的，185，192，381
monasteries 寺院，424
Mongolia 蒙古，319，431
Monier－Williams 莫尼埃·威廉斯，莫尼埃爵士，423
monism 一元论，147，159

Mon－Khmer 高棉，429
monks 僧侣，佛教的，165，168，169，170－85，186，258，261，398，399
monsters 魔鬼、妖怪，110，221－22
Montadon，G.，427
Mookerjee，Rasacharya Kaviraj Bhudeb，416
moon 月亮，87，97，134，137，178，229，236，238，240，241，243，244，246，253，269，270，271，312，413
morality 道德，29& 注，49
Moreno 莫雷诺，马蒂诺·马里奥，62 注，408
mortifications 禁欲，身体的，187，188，234
Moslems 穆斯林，见 Islam
Mossos，329
Mothers 母亲，202，203，354，360，386；七，345
mountains 山，超自然的，415
mouth 嘴，138，237
movement 移动，vs. 静止，95
mrtasana，230 注，382
mudda，405
mudha，37
mudita，382
mudra（*s*）印相，131，132 注，211& 注－12，224，230，239，244，247，248，260，261，262，298，400，405－07，411
Mudranighantu，407
Muhammad 穆罕默德，391
Muhsin－i－Fani，299& 注，391
Mukherji，Braja Lal，401
muktasana，230 注，382
mukti，30，31，36，144，245
mulabhanda，211 注
muladhara cakra，234，241，243，248
Müller 米勒，R·，278，279 注
multiplicity 多样性，～的消除，97
Munda and proto－Munda 蒙达和前蒙达，348－53，360，427，429－30
Mundaka Upanisad《蒙查羯奥义书》，见 Upanisad（s）
muni 牟尼，102，138，159，160，327，338
Murti，G·Srinivasa，130 注
Mus 姆斯，保罗，236& 注，404，408，409，431
musaru，405
muscle control 肌肉控制，232
mushrooms 蘑菇，338
music 音乐，132
Musila，175
Mymensingh，388
Mysore 迈索尔染色棉布，386

mysteries 神秘，宇宙的，116，117，363
Mysteries 神迹，118，202，207
mysticism 神秘主义，4，5，15，62，75，76，84，99，114，121，123，133，140& 注，143，154，161，167，179，265，291 - 92，295，337 注，360，361，364，408，432
mythology 神话，基督教的，432；月亮的，347；印度的，86 - 87，107，203，302，303，308 - 10，317，387

N

mabhisthana cakra，242
Naciketas 那启凯也多，118，119 注
Nadabindu Upanisad《声点奥义书》，见 Upnisad（s）
Nadapada，*Sekoddesatika*，221 注，224 注，403，408
nadi，71，129，134& 注，231，234，236 - 41，245
naga（*s*）/Naga 那伽、龙，208，280，311，351 - 52，428 - 29
Nagarjuna 龙树，201，277，279，303，304，344，352，397，398，402，415 - 16，421；《大智度论》，279，384；引用，175
nagi，351，352
Nairamani，246
nairtma，261& 注
nakedness 赤裸，190，259，405
Nandana，144 注
Nanjio，Bunyiu，400，416
Narada，175 - 76，328
Narahari，H. G.，388
Narayana 那罗延天，137，139，144 注，316；*Samkhyacandrika*，369
Narayanasvamin，289
Narayanasvami Aiyar，C·S·，283 注
narcotics 麻醉品，99，338
Narendra，373
Naropa，见 Nadapada
Narts，107
Natha，419
Natha Siddhas，270，，271，283，294，302，303，304，305，311，312，313，318
nature 自然、本质，253；人和，10，12，15，177，187，191，291；~的完满，287；和自我，17& 注，28，32；和精神，26 - 30
nauli，230 - 31
navapatrika，387 - 88
navel 脐，63，65，70，87 - 88，128，137，138，151，195，246，384
nayika，266，267
Nayika - sadhana - tika，266
neck 脖颈，128，151

Needham 尼达姆，约瑟夫，402，417

nembutsu，216

Neog，Maheswar，425

Neoplatonism 新柏拉图主义，4

Nepal 尼泊尔，280，303，)，311

nerves 经脉，神秘的，234 41，260

neti，230

Nicephorus the Solitory 孤独的尼切弗洛斯，引用，63－64

Nicodems the Hagiorite 圣徒尼各蒂默斯，引用，378

nidana

nidhana，257

Nigantha Nataputta，186

Nigara－tantra－sara，262

nigigantha，391

Niggemeyer，Hermann，430

night 夜晚，240，252，271

Nigrodha，187

nihilism 虚无主义/－ists 虚无主义者，10，186，253 注，295

Nilakantha，76

Nimnath，309，310

Nimnathis，311

nirbija samadhi 无种子三昧，83，91

nirmana（*s*），279－80

nirmana－kaya，244，246

nirodha，93，177，193

niruddha，37

nirvana 涅槃，3，6，34，159，160，162－67，169，170 注，174，177，179，185，191，192，194，198，199，224，240，253& 注，258，268，269，271，298，327，396，408；法轮，243

nirvicara，80，83

nirvitarka samadhi，80，81－82

niskama，140

Nispannayogavali《真实瑜伽论》，见 Abhayakaragupta

Nisumbha，387

nivarana，170& 注

nivrtti，252，269

niyama，48，49，50，125，141，389

niyati，189，191

nonbeing 非存在，10，106& 注，156，253& 注；和存在，95，98，156

nonconditioned 无局限，4，339，340

nondeath 不死，162

nondifferentiation 无分化，～的状态，270

nonduality 非二元性，99，268，269

nonentity 非实体，和实体，22

nonexistence 非实存，93，380

nontime 非时间，185

Norden，Eduard，432

North America 北美，106，226，313，319，320，323，324，330，336，347
nose 鼻子，151，159，195，196；装饰物，356
nostalgia 留恋，67，90
nostrils 鼻孔，和神秘脉络，237，253
notions 观念，85，86
nrtya，414
numbers 数字，神秘的，304
nunc stans，94
nyasa 映像，138，210 – 11，260
Nyaya 正理，13 – 14，16，375，376，377
Nyayasauma，400
Nyaya – tantresu，200 注
Nyayavartikatatparyatika，见 Vacaspatimisra
nymphs 少女，343

O

Obermiller，E·E·，401
object（s）客体/ – ivity 客观性，380；专心于，81 – 82，193 – 94，197；和观念，85，375 – 76，381；和主体，99
obscenity 猥亵，343
obscurity 模糊的，19，38
obsterics 产科学，和冶金学，419
occult 神秘的，87，88，90，116，136，352
ocean 海洋/Ocean 大洋，350，351
Oceania 大洋州，115，319，347，430
offerings 祭献，仪式的，109，342；也见 sacrifice（s）
O'Grady，Hayes，423 – 24
Olabibi，345
Oldenberg 欧登贝格，赫尔曼，367，370，378，379，385，388，392；引用，383
Oldfield，H·A·，311 注
Oldham，Charles Frederic，428
Oltramare 奥尔特麦尔，保罗，171 注，372，389，397
OM 唵，51& 注，59，122 – 24，125，126，132，133，136，137，151，212，238 注，243，245，390
Oman 欧曼，约翰·坎贝尔，378& 注，419，423，424；引用，423
omphaloskepsis 意守肚脐，63
one 一，不可分割的，428
operation 操作，炼金术，287
opinion 意见，流行的，414
opium 鸦片，338
Oppert 奥佩特，古斯塔夫，344 注，349 注，3[illegible]，386，406，427，428
opposites [illegible]面，51，54，66，135，171，[illegible]06，253 注，362；~的

结合，98，244－45& 注，257，258& 注，261 注，365，367－73，351
opus 作品，炼金术的，206，287
Oraon，386
ordeal 考验，传授的，221－22，227，315－16，330－31，334
order 秩序，宇宙的，154，157
ordination 神职任命，佛教的，165
organisms 有机体，动物，21；植物，21
organs 器官，神秘的或微妙的，71，137－38，215，216，227，236，244；也见 physiology，神秘的；感觉，111 注；超越的，164
orgies 纵欲，神秘的，105，134，206，254，261 注，268 注，272，295，297，299，300，305，338，339，342，359，420－21
Orissa 奥里萨，335 注，341，386，425，430
orthodoxy 正统，29，113，114，143，163，361
otherness 其它，79
Otto 奥托，R·，394
ovum 卵子，239

P

Pacific Ocean 太平洋，430
padma，129，134，252 注，260
Padmasambhava，325
padmasana，230 注，382
Padukapancaka，403，410
Paduna，313
Pagan 异教徒，351
Paidhoni，310
pain 痛苦，11－12，24，25，28，33，41，43，44，84，160－61，171，227，382
painting 绘画，印度的，67，403－04
Pakudha Kaccayana，186
palace，在曼陀罗中，219，220，222
palate 上颚，141
Palaungs，351
Palembang，351
Pali，297 注
Pancakrama，261，269；引用，260
Pancakratras，161 注，191& 注，201，394－95
Pancasikha，368
pancatattva，262
Pancavimsa Brahmana，见 Brahmana（s）
Pandara 白衣母菩萨，244
Pandavas 般度族，146，392
Pandu 般度，150
pan－Indianism 泛印度主义，359
pantheon 众神，222，244，274
Pao P'u Tzu 抱朴子，见 Ko Hung
parabrahman，131，132

parada，292
Paradevata，245
paradise 天堂，222－23& 注，272，288，328，340
paradox 悖论，98，99
Parajika，398
Paramahamsas，140
Paramahamsa Upanisad，见 Upanisad（s）
paramanu，21
Paramartha，367，369
Paramasiva，243
paramatman，127，131，132，140
Paramesvaramata－tantra，400
Paramesvari，134
Paramitas，260
para－mukta，283
parapurakayapravesa，393
Parasakti，245，262
Parasnath，309，310
Parasnathis，311
paravrtti，270，400
pariahs 贱民，386
paribhajaka（*s*），166，186－88，399
parinama，20，21－22，24
Parisadas，427
parivrajaka，见 *paribhajaka*（*s*）
Panagiri Devi，297
Parsees，421
part 部分，和整体，95，98，380
Parthia 帕提亚，418
Partington，J·R·，417
Parvati，298，308，309
Pasenadi，330
passion（s）激情，2123，41，47，125 注，176
past 过去，和将来，81；和目前，67－68
pasubhava，262
Pasupata，303
Pasupatabrahma Upanisad，见 Upanisad（s）
Patala，128
Patanjali 波颠阇利，4，6－9，11，17，19，27，29，35－45 多处，48，48，50 注，51，52，53，55，58，68，71，73－80 多处，86－98 多处；101，148，152，153，155，159，170 注，177，179 注，180，212，278，294，328，338，370－73，377；《瑜伽经》，4，6－9，13，17，19 注，23 注，25 注，26，27 注，36 注，39，41 注，47 注，49 注，51 注，52 注，53 注，54 注，65，67，68，70，74，80 注，81 注，84 注，85& 注，86 注，89 注，90 注，91 注，92 注－93 注，101，107 注，121，122，125 注，127，130，141，146，152 注，

159，160，167，170 注，181 注，212 注，278 注，328 注，338 注，371 – 72，374，381，382，383，389；引用，11，36，47，50，53，55，70，72，87
Patanjali 波颠阇利，语法学家，9，370 – 71，395
Patel，Prabbhubhai，412
Pathak，K. B.，399
patriarchy 父权制，360
Patvardhan，R. V.，279 注
Payne，Ernest Alexander，426
peace 平静，170，171
Pelliot 佩略特，保罗，418
penance 苦修，139，142，149
Peng Hsiao，289
P'eng – lai 蓬莱，285
penitence，永久的，187 – 88
Penzer，Norman Mosley，277 注，393，405，414
Perception 感知，17，87，173，375 – 76
Perfections 完满，90，156，181，205，228；魔法的，303
Peri，Noel，426
Persia 波斯，276，421
person 人，163；神作为，161
personality 人格，28，31，33，35，44，363
pessimism 悲观主义、悲观，10，12，
35，227
petroglyphs 岩石雕刻，澳大利亚的，430
phalatrsna，46；– *vairagya*，158
phallus/phallism 生殖器崇拜，242，282& 注，354，356，358
phantoms 幻影、鬼怪，345
Phelps，Myron H·，390
Phenapas，139
phenomena 现象，69，83，376；～的呈现，19；和物质，33
Phillips 菲利普，乔治，424
philosophy 哲学，西方 vs. 东方，3 – 4
phonemes 音素，专心的，16
physician 医师，佛陀作为，396
physiology 生理学，神秘的或微妙的，51，59，71，112 – 13，120，129，130 – 31，133 – 34，137 – 38，197，216 – 17，227 – 49，252，269，410
Pidari，349
Piggott 皮戈特，斯图亚特，354 注，356 注，357 注，431；引用，355，356
pigs 猪，的祭献，388
pilgrimages 朝圣，198，，228，305，346，347
pillar 柱子，宇宙的，115 – 16，117，326
pingala，133，134 注，141，142，234，236 – 41，251，253，265，269，271

pipal tree 菩提树，356，387
Pischel 皮舍尔，理查德，379
Pitakas，397
pithas / *Pithas*，228，346 – 48，426
places 位置、地方，神圣的，255，346 – 48，386，424
plane 层面，～的破裂，4，82，94 – 95，98，135，，185，220，244，326；超越，222
planets 行星，236
plant（s）植物，可食的，347；魔法的，276 注，278；瑜伽行者作为，54，66 – 67
pleasure 快乐，11，25，89，152，266，267 注，268，310
plexuses 丛，和法轮，234，241
Plotinus 柏罗丁，432
pluralism 众多性，159，393
Poduval 波杜瓦，R·瓦苏提婆，405
poison 毒药，喝，102
poles 极，～的统一，135，206，257，318
political science 政治科学，399
Polo 波罗，马可，引用，275
Polynesia 玻利尼西亚，313，352，430
possession 占有，神性的，320& 注，339
possessions 所有物，12，50，90
post 柱，祭献的，326
postures 姿势，身体的，39，48，53 – 55，67 – 68，96 – 97，159，168，211 – 12，217，261
pot 锅，349 – 50；——女神，349 注
potency 力量，宇宙的，203
potions 药剂，魔法的，275，276 注
Pott，P·H·，403，408
pottery 陶器，356
Pottapada，187，379
Pottapada sutta，169 – 71；引用，170 – 71，397
power（s）法力，和热量，107，332 – 33；神奇的，85 – 94，102，129，130，131，140，144，145，152，153，176，177 – 80，303，312，317，332，333，335，382，383 – 84；身体的，87；神圣的，116 – 17
Pozdnejev，A·M·，431
Prabandhacintamani，见 Merutunga
Prabodha，*Chandrodaya*，见 Krsnamisra
practices 实践，瑜伽的，36，39 – 40，44，47 – 100，118，121，129，140，231 – 32
pradaksina，225
pradhana，368
Prajapati 生主神，98，106，109，142，157，255，347
prajna 般若，13，69，92 注，93，174，175，177，240，253，265，269
Prajna – paramita 般若波罗密，215

Prajnaparamita《般若波罗密多经》，202
Prajnopayaviniscayasiddhi，见 Anangavajra
prakamya，88 注
prakhya，38
Prakrit，352 注
prakrti /Prakrti 原质，8，10，15，18，19－26，27，29，30，31，32，33，38，43，44，50，注 73，74，83，84，92，93，148，156，160，203，253，259，270，274，362，367，368，377
prakrtilaya，91，92
pramada，381
pramana 量、正确认识的根据、知识根基、认识手段、认识方法、认识判断，147，375，376
Pramatas，427
prana 气息、生气、呼吸，104，111 注，125，126，141，240，242，245，249，253，270，337 注，384，385
pranagnihotra，111& 注－12
pranayama 调息，48，55－65，66，67，68，71，72，95，98，104，111，118，122，125，129，133，136，137，140 注，141，159& 注，161，168，187，195，210，211，213，230，231－32，239，259，260，271，276，318，337& 注，339，362，389，404，407
Prasad，Jvala，371－72；引用，371－72
Prasna Upanisad，见 Upanisad（s）
prastava，257
pratihara，257
pratiloman，86，184
pratisthar，116
pratyahara，48－49，68－69，96，118，122，130，140 注，230，389
pratyaksa 现量、感觉、知觉、直观、直接知觉、直接认识，375
pratyaya，85，380
Pratyekas，184
pravrtti，38
Prayaga，227
prayer 祈祷，63－64，65& 注，198，410；心智的，112；车轮，212
preconsciousness 前意识，99
precreation 前创造，98
prehistory 史前，的风俗，300
prema，264
present 呈现，永恒的，94，185，363；和过去，67－68
preta，345
priests 祭司，印度教，342，356，386，430
primitive peoples 原始民族，6，284，329，332，386
princess 公主，带鱼味的，351

Proclus 普洛科洛，432
profane 世俗的，和神圣的，96，108，198
proof 证明，375，376
prophecy 预言，40
prosperity 繁荣，~的仪式，256
prostitute 妓女，104，257，342
Prthivi，130，241
Przyluski 普茨卢斯基，让，284 注，287 注，349，351& 注，374，396，398，400，405，406，408，426，427，428－29，431；引用，396，428
psyche 心理，46，226
psychic states 心理状态，15
psychoanalysis 心理分析，45，46，185 注
psychology 心理学，瑜伽的，37，38，44，78
psychopompos 招魂者，320
Pueblos，330
pūjā 礼拜，供养，137，267，346，348，360，388，427
pujari，305
pumscali，104，105，256，257
Pundarika，351
punishment 惩罚，神性的，14
Punjab 旁遮普，303，307，349，353，358，425，428
puraka，58，104 注，389
Purana（s）往世书、古史谭、普罗那，54，66，116，120，346，347，387；《薄伽梵》，201；*Brhaddharma*，343；*Kalika*，305 注，306，342，347 注；*Markandeya*，387；*Skanda*，58；*Sunya*，425；《毗湿奴》，77
purgation 净化，51
purification（s）净化，39，49，52，114，121，129，145，224，230－31，391，392
purity 纯洁，24，38，44，50，148，178
pursuit 研究、追求，魔法的，315
purusa/Purusa 神我，8，9，16－17，19，23，26，27，28，30，31，32－33，37，43，46，68，74，79，83，84，91，93，94，95，99，128，131，138，145，163，203，239，253，259，373，375，393
Purusasukta，137－38
pusa，237

Q

qaumaneq，334
quaternity 四个一组、四元组合、四位一体，244，346
quest 寻求，炼金术的，292
quicksilver 水银，286

R

Racovitza, Emile, G·, 引用, 361
Radha 拉达, 265, 266
Radhakrishnan 拉达克里希南, Sarvepalli, 367, 368, 370, 372, 374
Radha, Soamis, 390
Rafy, K·U·, 428
raga, 41
rage 愤怒, 和法力, 107, 332-33
Rahu, 240
Rahula Sankrtyayana, 402, 421
rain 雨, 求, 136, 306, 311, 312
Rais, 276
Rajamartanda《罗悦摩檀多》, 见薄阇, 金
rajas 罗阇, 19, 20 注, 21, 23, 38, 125 注, 134, 245, 345; of women, 239, 242, 253, 254, 260
Raja Yoga 王瑜伽, 129
Rajputana 拉杰普塔纳, 303
Rakini, 242 注
raksa, 213
raksasa, 345
raktapata, 391
ram, 131
Ramananda Sarasvati 罗摩难陀娑罗室伐底, 9, 372; 摩尼婆罗钵, 9, 372
Ramana Sastri, V·V·, 422
Ramanuja 罗摩奴阇, 145 注, 298; 引用, 298
Rama Prasada, 372
Ranade, Ramchandra Dattatraya, 388
raptures 狂喜, 170, 171, 196
raptus, 80
rasa/rasa, 278, 279 注, 282, 414
Rasadhyay, 277 注
rasamandali, 299, 420
rasana, 239, 240, 253
rasarasayana, 280
Rasaratnacara, 344, 416
Rasaratnasamuccaya, 281
Rasarnava, 282-83, 414
Rasasiddhanta, 引用, 282
rasayana, 278, 283
rasesvaradarsana, 282
Rasmussen, Knud, 325, 334; 引用, 325, 334
Rasopanisat, 引用, 415
Ratnasambhava, 211
Ratna-sara, 265
rattavada, 391
ravi, 253
Ravi River 拉维河, 353
Ray 雷, Amar Nath, 370
Ray 雷, Prafulla Chandra, 281 注, 282 注, 304 注, 345 注, 414, 415, 416

Ray 雷，Chaudhuri，Hemchandra，395
reabsorption 再吸收，宇宙的，271，272
Read，B·F·，417
reality 实在，3，9，29，32，73，82，116，123，164，174，182，185，192，198，206，216，223，267，272，373，375，380，381；召唤，309
reasoning 推理，376；～的抑制，170
rebirth 再生，4，5，6，67－68，100，110，165，166，167，177，199，220，248，273，362，363－64
recaka，58，71，104注，389
rectum 直肠，131，232
red 红，颜色，290
refusals 拒绝，瑜伽的，55，96
Regamey，康斯坦丁，429
regeneration 再生，～仪式，67
regions 区域，宇宙的，和呼吸，103
regression 衰退，270，318
Reinaud，Joseph Toussaint，276注，424
reincarnation 转生，325
reintegration 再整合，和自由，95－100，124
relativism 相对主义，佛教的，379
Rele，Vasant Gangaram，410
religions 宗教，大众的，和瑜伽，341－48；～的仪式，见 rites
Renou 雷诺，路易斯，388，389，395；引用，219
Renuka，427
renunciation 放弃、弃绝，40，44，45，52，68，84，88－89，128，140，149，150，156，158
repetition 重复，仪式的，216－19，400
repose 休息，44，45－46，252
respiration 呼吸，见 breath（s）
restraints 禁制，瑜伽的，48，49－50
resurrection 复活，死亡和，165，199，222，227，272－73，274，310，320，323，324，362，363
return 回归，永恒的，3
revelation 揭露，29，30，31，93，94，147，154，206，304，308&注
reversal of behavior 行为的颠倒，362
Reynaud 雷诺，让，引用，291
Rg－Veda《梨俱吠陀》，见 Veda（s）
Revidhana《梨俱吠檀多》，135－38
rhizome 根状茎，66
rhythms 节律，宇宙的，97－98
rice cultivation 水稻的种植，352
riddles 谜语，仪式的，250
right 右，和左，362
Risch，Hubert，410
Rishikesh 里希凯什，57注
rites /ritual 仪式，14，29，74，98，103，104，105，107－08，11，114，115，116，117，135，136，

137, 139, 142, 161, 163, 190, 201, 205, 212, 220, 221, 222, 223 - 25, 319, 320, 360, 361, 386, 387 - 88, 405; 进入活动, ~的内在化 111 - 14, 159 注, 235, 261 - 62, 265 - 66, 267, 283 - 84, 生活, 204; 谋划, 138, 210 - 11, 260; 也见 *initiation*; *maithuna*

Rivet 里维, 保罗, 429; 引用, 429 - 30

Rockhill, 威廉·伍德维尔, 399, 418, 420, 424

Roerich, 乔治·N·, 401, 403

Roesel 勒泽尔, 理查德, 59 注, 372, 382, 391, 410

rolling on ground 在地上滚动, 414

Rome 罗马, 古代的, 418

Ronnow, Kasten, 333 注, 414; 引用, 333

rope 绳索, 沿~上升, 329; 和蛇, 132; 戏法, 321 - 23& 注, 326, 335, 423 - 24

Rosenberg 罗森贝格, O·, 58

Roy, Sarat Chandra, 401, 427

Roy, Satindra Narayan, 426

royalty 皇室, 220 - 21

rsi (s) 圣人, 111, 114, 117, 140, 328, 376, 414

Ruben 鲁本, 沃尔特, 327 注, 373, 384, 389, 430

Ruci, 78

Rudra 楼陀罗, 102, 105, 120 注, 121, 128, 133

rupa, 69, 87

Ruska, Julius, 278

Russell 罗素, 罗伯特·Vane, 277, 278 注,

Russia 俄国, 421

S

Sabaras, 342

Sabara - tantra, 419

Sabarotsava, 342 - 43

sabda, 126

Sabdabrahman, 245

Sabdstomamahaniddhi, 406

sabd - yoga, 390

Sabhya fire, 111 注

Sachau, Edward C·, 278 注

sacrality 神圣, 土著的, 352; 原初的, 386

sacred 神圣的; 力量, 10, 203, 333 注, 360; 和世俗的, 96, 108, 198, 和皇家的, 221

sacrifice (s) 祭献、牺牲, 98, 103, 104 - 05, 109 - 12, 113, 114, 115, 126, 138, 145, 161, 187, 255, 256, 285, 326, 327, 419; 和活

动，157 - 59；动物的，256，387，388；人的，298，300，305 - 06，420，428；内在化，101，111& 注 - 12，235；向外的，394；苏摩，107 - 08
Sada Gauri，242
Sadasiva，242
Saddarsanasamuccaya，368
Saddharmapundarika，249，407
saddhu，423，424
sadhana 亲证，202，204，206，207 - 12，222，228，236，243，244 - 45，251，252，259，266，269，272
Sadhanamala，209 注，239 注，280，401，402，404；引用，214，240
sages 圣人，印度的，4，10，30，75，376
sagnika，391
Sahagun，322
sahaja，252，253 注，268 - 69，339
sahajananda，252
Sahajayana 俱生乘，410
Sahajiya 俱生乘信徒，134，205，227，266，267 注，303，304，413 - 14
sahasrara，134 注，243，244，425，246，266，270
Sai'ih 'Alawi，292
saints 圣人，165，166，177，186，310，328，351，359，398
Saivism/Sivaism 湿婆宗，201，212，260，29，297，302，303，305，407，432
Sakalakirthi，Tattvarthasaradipaka，209 - 10
Sakamhari，387
sakota tree，388
sakrdagamin，398
sakta，283
Saktanandatarangini，引用，343
Saktas 性力派教徒，338，347
Sakti 萨可提，134，135，202，203，205，206，219，224，239，241，242，243，245，246 - 47，259，262，264，265，269，274，305，318，343，346，348，428
sakticalana - mudra，211 注
saktimarga，237
Saktisangama - tantra，263& 注，403
Saktism 性力派，300，306，343，420
sakya，391
Sakyamuni 释迦牟尼，162
saliva 口水、唾液，247，248
salvation 拯救，7，11，13，28，29，33，34，51 注 143，145，148，149，153，155，158，161，163，164 - 65，168 注，192，212，260，285 注，295，306

sama 取消，155
samadh，307，347
samadhi 三昧，37，39，48，49，70，73－79，85& 注，86，90，98，99，124，131，150，153 注，160，170& 注，176，177，280，307，312，338，339，340，381，383，384，389，396－97，408 无想（无支持的），80，83，85，90，91－94，173；有想（有支持的），79－84，86，90，91，93，99，173，383
saman，257
samana（气息），111 注，242，384
samana（*s*）（苦行者），181，182，185，186，188，397
Samannaphala－sutta，186；引用，178，189
samanyatodrsta，376
samapatti（*s*）等至，81，167－73，176，177，199，262，383，397，398
samarasa，253，，260，268
Samarkand 撒马尔坎，289
Samaveda，136
Samavidhana，136
samayin（*s*），262
sambhakta，142
sambhavi，237
sambhoga－kaya，244，246，263
Samghabhadra，引用，164
samhita 本集，258
Samhita（s）本集，395；*Ahirbudhnya*，394，395；*Brahma*，266；*Gheranda*，211 注，227 注，229，230& 注，232 注，302，328 注，382，390，409；引用，54；Goraksa，304 注，409；引用，248，249；*Kathaka*，256 注；《慈爱》，281 注；《湿婆》，211 注，229& 注，230& 注，231 注，232 注，237& 注，242 注，245 注，272，290，302，382，384，409；引用，40；《泰迪黎耶》，109 注，256 注，326 注
samkhini，237
samkhya 数论，367
Samkhya 数论，7，8，9，11，12，14－41 多处，73，74，75，83，84，94，111，140& 注，146，147，159，162，163，175，203，373，374，389，395；和佛教，377－81；和神的存在，377；－中的逻辑和知识，374－76；在《摩诃婆罗多》中，148－49；在《解脱法》中，392－93；文本和书目，367－70；——瑜伽，17，18，23，31，74，140 注，163，363，394
Samkhyacandrika，见 Narayana

Samkhya – karika《数论颂》，见 Isvarakrsna
Samkhya – pravacna – bhasya《数论经明注》，见 Vijnanabhiksu
Samkhya – pravacna – sutra/Samkhya – sutras《数论经解》/《数论经》，8，16& 注，22 注，25 注，27 注，29 注，368，370，373；引用，11，20 注，26，29，30，31，375，377，380
Samkhya – sutra – vrtti《数论经评注》，见 Aniruddha
Samkhya – tattva – kaumdi《明谛论》，见 Vacaspatimisra
Sammohana – tantra，239
Samnyasa Upanisad《出世奥义书》，见 Upanisad（s）
Samnyasa Upanisads《出世奥义书》，见 Upanisad（s）
samprajnata samadhi 有想三昧，见 samadhi
samsara 轮回，40，25，244，269
samsaya，381
samskara，48，80，85，86，91，379
samtosa，50，51
samyama 总制，69 – 70，76，85& 注，86，87 – 88，92，96
Samyutta – nikaya《相应部经典》，175 – 76，179 注，186，190，397；引用，162，166，176
sanctity 圣洁，~的层次，215
sanctuary 圣所，307
sandhya – bhasa，249 – 54，410 – 11，
San – fo – ts'I，351
Sang hyang kamahayanam mantrayana，236，402
Sanguinetti，B·R·，322 注
Sani，347
Sanjaya Velatthaputta，186
Sankara 商羯罗，18 注，32 注，123，310，335，368，373，381；引用，144 – 45
Sankhayana Aranyaka，258 注
Sankhayana Srauta Sutra，104 注；引用，257
sannyasa，150
sannyasi（*s*），57 注，127，294，307，312，391，422，425
Sanskrit 梵语，350，352 注，356，427，429
Santals，319，335 注
Santaraksita 寂护，《摄真实论》，373，402
santi，333
Santideva，*Siksasamuccaya*，173 注
Santi Parva，382
Sanusi，穆罕默德·阿尔，引用，217
Saradatilaka – tantra，245 注，406，407

Saraha，253注；引用，204－05，227－28，240
sarakku（*s*），416
Sarangas，141
sarira，21
Sarkar，Benoy Kumar，425
Sarma，Hardatta，368，369
Sarma，Vishnu Prasad，369
Sarnath，355
Sarvadarsanasamgraha《摄一切见论》，见 Madhava，
Sarvananda，348
Sarvanandatarangini，348
sarvathata，47，79
sasin，253
Sastitantra，368
sastra，125，151，309
Sastri萨斯特里，K·S·，415
Sastri萨斯特里，Kesava，372
Sastri萨斯特里，Ramakrshna，372
Sastri萨斯特里，S·S·Suryanarayana，367，369，393；引用，377
Satantra－tantra，208
satcakrabheda，263
Satcakranirupana，241注，403，410；引用，377
satcakra sadhana，248
sati（平静），171
sati（寡妇祭献）315
Sati，347
satiation餍足，46
*sattva*萨捶，19，20&注，23，26，38，84，91，345，375
satya，49
sauca，50－51
Saumas，400
Saundarananda，见 Asvaghosa
Saussure，利奥波德·德，418
savicara，80，82－83
savitarka，80，81，82
Schebesta，Paul，423
Scherman，Lucian，407
Schermerhorn，R·A·，373
Schmidt施密特，P. Wilhelm，420，429
Schmidt施密特，理查德，409，423
scholasticism经院哲学、经院主义，佛教的，173，180注，182－83，184，372
Schrader，Friedrich Otto，368，394，395，427
Schroder施罗德，多米尼克，104注
Schubring，Walther，405
science（s）科学，和炼金术，415；和经验，36－37
scripture手稿、经文，～的权威，125，147，151
scrotum阴囊，384
Scythians斯基台人，385

seas 海洋，两个，102，105

Sedijarat Malayou，351

seances 降神会，330

Sekoddesatika，见 Nadapada

self/Self 自我，3，8，9，14，15－19，24，26，29－34，37，43，45，70，74，79，83，84，90，91，92，94，99，116，117，123，132，137，163，166，181，182，185，373；～的意识，23；和自然，17& 注，28，32；～的拒斥，45；～的想像，137

self－discipin 自我抑制，5，188

self－knowledge 自我知识，23

self－mastery 自我掌握，75，158，188，360

self－revelation 自我揭露，79

selves 自我，～的众多性，32－33，74

Semang，423

semen 精液、精子，239，248－49，251，253，254，256，266，267，270，406；～的抑制，59，130，134& 注，211，232，249，255，362，406－07，412－13；～的返还，98，232，270，271，318，362

Semites 闪族人，374

Sen，Dinesh Chandra，413－14

Senart，Emile，159 注，255 注，264 注，374，383，396；引用，162，374

sensations 感觉，47，48

senses 感觉，11，20，21& 注，23，37，47，52，55，58，66，69，78，119，149，156，373，375

sensuality 耽于声色，170 注，205，258，381

serenity 平静，50，51，97，158，178

serpent 蛇，见 snakes，

sexual acts 性行为，实践/性欲，50，104，190，204，205，210，228，247，248－49，252，254－67，293，298，299，306，400，406－07，413，420－21

Shah，Chimanlal Jaichand，405

Shahidullah，M.，252，253 注，254，260，261 注，268 注，411，425；引用，260－61

shamans 萨满教巫师/ism 萨满教，61，102，104& 注，105，106，118，136，214，219，246，306，310，311－41，344& 注，347，361，384，414，418，420

shape 形状，～魔法变化，312，315

Shastri，Dakshinaranjan，300 注，373，420

Shastri，Haraprasad，206 注，250，342，370，400，402，403，425；引用，410－11

Shastri，Mukunda Rama，408

Shastri, Udaya Vira, 370
Shastri, Vidhushekar, 250& 注, 411
Shea, 大卫, 299 注, 312 注, 391
she - devils, 344
sheep 羊、绵羊, ~的祭献, 387
sheora tree, 387, 388
sher - bakr, 430
Shingon 真言宗, 43
ship 船, 天堂的, 104, 105
shouting 叫喊, 414
shrinking 缩身, 魔法的, 88 注, 279
Siam 暹罗, 194
Siberia 西伯利亚, 310, 318, 321, 325, 326, 330, 420
sickness 病、疾病, 61, 230 注, 231, 381, 382
siddha (*s*) /Siddha (s) 行者, 129, 134 注; 八十四, 295, 301 - 07, 308 注, 310, 311, 312, 313, 317, 318, 368, 384, 421 - 22
Siddhacaryas, 251, 303
siddha - deha 大容化并结合, 274, 283
siddhasana, 132, 390
siddhi (*s*) /Siddhi 悉提, 52, 60, 85 - 94, 102, 130, 131, 136, 140, 144, 152, 153, 177 - 80, 193, 205, 210, 279, 280, 294, 296, 298, 303, 307, 321, 328, 333, 335, 336, 338, 341, 347, 348, 383 - 84, 389 - 99, 405, 414
Si - do - in - dzou, 406
sighing 叹息, 414
sight 视力, 21 注, 242; 第二, 136; 超自然的, 89
Siksananda, 279
Siksasamuccaya, 见 Santideva
Silburn, Aliette, 389
Silburn, Lilian, 395
silence 沉默, 150
silver 银, 279, 281
Simeon the New Theologian 新神学家西米翁, 64
simha, 129, 134 注
simples 草药, 278, 338
Simpson 辛普森, 威廉, 422
sin (s) 罪孽, 49 - 50, 133, 145, 231, 240, 411; ~的免除, 214; ~的烧毁, 185; 五种, 151 注, 170 注; 和知识, 29 注
Sind 信德, 303, 312, 356
Singh, Mohan, 409, 421
singing 唱歌, 414
Sinh, Pancham, 245 注, 409
Sinha, Nndalal, 367, 370
Sinivali, 256
Sirka, Dines Chandra, 343 注, 347 注, 348 注, 426
Sita, 427

Sitala，297，345
sites 地点，神圣的，220，386-87
sittars，280，416
Siva 湿婆，103，104，105，120& 注，121，134，135，143，144，203，205，206，208，219，238 注，239，243，245，259，262，265，266，269，270，272，282& 注，296，297，303，304，305，306，307，308，309，314，315，318，334，338，342，346，347，348，349，388，419，420，422，427
Sivaism 湿婆宗，见 Saivism
Siva Samhita《湿婆本集》，见 Samhita (s)
skambha，115-16，117
Skanda Purana，见 Purana (s)
skandha (*s*)，269
skeleton (s) 骨骼，300，301；对~的冥想，324-25，336；舞蹈，325-26
skepticism 怀疑论，186
skulls 骷髅，137，138，208，296，297，298，299，300，301，325，336，419-20，423
sleep 睡眠，23& 注，71，96，99，123，124，128，151 注，389
sloth 懒惰，167
smarana，267
smasana，237，296，299
smell 嗅觉，~的感觉，241
smiths 铁匠，418，419；和巫师，418
smoke 烟，106
smrti，92 注
snakes 蛇，132，165，208，245，306，312，351-52，428-29
sobriety 清醒，52
societies 团体，秘密的，190，384
society 社会，95，114，158，294
Socrates 苏格拉底，110 注
Sodasaka，见 Haribhadra
Sodasa-nitya-tantra，304
softness 柔软，381
soil 土地，~的主人，428
solar system 太阳系，87
solitude 孤独，95，96，167，168，170
solve et coagula，274
soma 苏摩，酒，257，283；法轮，243；祭献，107-08，111
Somadeva，*Kathasaritsagara*，277，393，414
samarasa，283
sophists 诡辩家，印度的，186
socerer 魔法师/-ess 女魔法师，294，322，330，332，335& 注，343，344& 注，359，397，419
soteriology 灵魂得救学，形而上学作为，13

soul 灵魂, 8, 10, 11, 15 – 16, 26, 30, 52, 148, 149, 160, 163, 166, 336, 367, 368, 381, 384, 394, 423; 作为鸟儿, 329 – 30; 和身体, 169, 291, 393; 宇宙的, 142, 169; 和神, 5, 160, 432; 个体的, 和普遍的, 32, 127, 131, 140, 141, 142, 153; 376, 393; ~的众多性, 376, 393; ~的重构, 321; ~的复活, 312 – 17, 多处, 321; ~精神, 32; 质料的, 290; 至上的, 373

sound (s) 声音, 241, 242, 407; 神秘的, 126, 132 – 33, 151, 212, 213

[illegible]ng, 351

[illegible] 南美, 226, 319, 320, [illegible]注, 347

[illegible]cas 南海, 319, 349

Sovani, Venkatesa Vamana, 368

sovereignty 统治, ~的象征, 221, 428, 429

space 空间, 宇宙的, 131; ~的无限, 172; 内部的, 328; 神圣的, 220, 225; 时间和, 83, 222, 304

speculation 思索, 形而上学的, 163, 204, 360, 361

speculatives 思索, 佛教的, 174, 176, 183, 192

speech 语言, 49, 112, 115; 故意的, 411

speleology 洞穴学, 361

spells 符咒, 魔法的, 213, 255

sphere 天, 七重, 128

sphota doctrine, 371

spinal column 脊柱, 117, 235

spirit (s) /Spirit 精神, 5, 15 – 17& 注, 18, 25, 26, 31& 注 – 32, 33, 34, 46, 93, 124, 137, 148, 160, 203, 204, 259, 262, 307, 332, 335, 362, 373, 378; ~的无知, 9, 14; 和理智, 26 – 27; 解脱和束缚, 33; 和物质, 8, 31 – 32, 281, 283 – 84, 363, 377; 和自然, 26 – 30; 被~占有, 320& 注, 339; 和质料, 15, 17 注

sraddha, 39, 92 注

sramana (*s*), 135 – 36, 384

sramanaka fire, 139

Sribhasya, 298 注

Sridhara, 409

Srilalitasahasranamastotram, 350

Sri – samputa, 244 注

Sri – sampu – tika, 246 注

srotapanna, 398

srsti, 11

sruti, 29, 147, 392

srutimargarata, 392

Ssu – ma Ch'eng – cheng 司马承祯, 61

Ssu - ma Chien 司马迁，285 注，287 注
Stapleton，Henry Ernest，278
stars 星，236
starvation 饥饿，190
stasis 平衡，瑜伽的，76 - 79
statue 雕像，活的，68；神圣的，54
Stcherbatsky 谢尔巴茨基，T·（Fyodor Ippolitovich），19 注，375，396；引用，58
stealing 偷窃，49，205，411
Stein 施泰因，奥托，405，416
steps 步，七，326，335
sthiti，38
sthulabhutanis，20 注
stomach 胃，151
stone（s）石头，哲学家的，277 注，288；珍贵的，284；对 ~ 的崇拜，307
Strauss 斯特劳斯，奥托，368，270
strength 力量，227
study 研究，51
stuffs 材料，着色的，和曼陀罗，409
stupa（*s*）窣堵波，175，198，225，346，425，426
stupaprasada，236
Stutterheim，Wilhelm Frederik，236
styana，381
Suali，Luigi，373
subconscious 潜意识，21，41 - 46，47，48，51，69，70，99
Subhadra，*Jnanarnava*，210，404
Subhasitasamgraha，267 注，280，411
subject 主体，和客体，99
sublimation 升华，285 注，333
Subramanian，K·R·，342 注，426
substance /Substance 物质，9，15，17，18，19 - 26，32，43，73，74，93，94，274，279，280，，371，374，416；和精神，15，17 注
subterranean region 阴间，220
Sucandra，King，204
suddh，297
suddha marga，283
Sudras 首陀罗，403
suffering 受苦，10，11 - 12，14 - 15，18，27，28，32，33，34 - 35，37，80，88，100，163，166，206，229 注，294，363，374，376
Sufism 苏菲派，62 注，217，292
sugata（Buddhist），392
Sugata，344
sugaya，392
Sugiura，Sadajiro，375
sui，392
suicide 自杀，35
Sukhavati，223
sukra，134，253，254，260
sukta，吠陀的，136，137 - 38

sula，104
sulphur 硫磺，291
Sumangala Vilasini，引用，169
Sumatra 苏门答腊，352，430
Sumbha，387
Sumer，356
Sumeru 须弥山，235
sun 太阳、日，97，102，134，137，178，229，236，238，239，240，241，242，244，253，269，270，271，312，351，374，413，428
sunapha，432
sunya 空、舜若，205，206，208，229，245，253，260，261，269，404，425
Sunya Purana，见 Purana（s）
sunyata 空性，215，404
Sunyavadas，380，381
superabundance 过剩，和空无，98
superconsciousness 超意识，99
superhuman beings 超人存在，91，92
superknowledge 超级知识，169，176，178，180，182，184，280，398，399
supernatural 超自然，87，325
superstition 迷信，188
supports for concentration 专心的支持，见 concentration
surya，240，253
susumna，71，125，133，134 注，236－41，245，248，253，271
susupta，123，128
susura，252
Sutralamkara，引用，412
Sutta Nipata，引用，191
Su Tung p'o 苏东坡，《龙虎论》，引用，289
sutura frontalis，234，241
Suwarnaprabhasasutra，400
Suzuki，Beatrice Lane，408
Suzuki，Daisetz Teitaro，407，431
svadhisthana cakra，234，241－42，243
svapna，151 注
Svar，128
svara，253
svarga，110
Svargashram 斯瓦加希，57 注
svarupa，82，269，380
svasa – bhuman，414
Svatmarama Svamin，229；《赫特瑜伽灯论》，131，211 注，229，230& 注，231 注，232 注，237 注，239& 注，247 注，248，252 注，268 注，302，303，382，390，409；引用，232，245，249 注，271
Svetadvipa，288，328，414
Svetasvatara 白骡，121
Svetasvatara Upanisad《白骡奥义》，见 Upanisad（s）

sweating 出汗，魔法的，106 - 07，331，385

swing 摇摆，仪式的，104，105

syllables 音节，神秘的，130 - 31，210，211，215，218；也见 OM

syllogism 演绎，375

symbol（s）/symbolism 象征，227，250 - 51，252；建筑学的，404，409；升到天上的，329 - 30；宇宙之轴的，115；墓地，296；世界的中心，105；循环的，199；混淆，301；死亡，165；妇产科医学的，110& 注；传授的，见 initiation；月亮的，300；宏观人类的，312 - 13；咒语的，见 *mantra*；相反的，362；天堂；锅的，349 - 50；再生，165；皇家的，220 - 21；性的，110；蛇，428；在奥义书中，114 - 17；水，350 - 52，，428 - 29；编织，235；子宫，67& 注

sympathy 同情，形而上学的，74

T

tablet 碑，石头的，345

T'ai - si Kou Chüeh《胎息口诀》，引用，67 注

T'ai Tsung 太宗，中国皇帝，288 - 89

Taittiriya Brahmana《泰迪黎耶梵书》，见 Brhmana（s）

Taittiriya Samhita《泰迪黎耶本集》，见 Samhita（s）

Taittiriya Upanisad《泰迪黎耶奥义书》，见 Upanisad（s）

Tajima，R.，407

Takakusu，Junjiro，367，368，369

Taki，Shodo，407

talismans 辟邪符，213，289

tamas 答磨，19，20& 注，21，23，38，125 注，253，345

Tamil（s）泰米尔人、泰米尔语，280，350，393，416

Tandya - maha - brahmana《二十五大梵书》，见 Brahmana（s）

tanmatras 微妙物质，20 注，21，23，83

Tantrabhidana，407

Tantra - mahamava，304

Tantrasara，见 Abhinavagupta，Krsnananda

Tantratattva 密教真理，403；引用，39 - 40

tantrism 密教，6，10，40，41，54，59，61，71，97，98，104，106，112，120，128，132& 注，133，134& 注，135，137，138，140，141，142，153，192，193，196 注，197，198，199，274，277，278，287，290，293，295，296，300，

301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 311, 317, 318, 319, 320, 324, 325, 329, 331, 336, 339, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 384, 387, 390, 392, 394, 399 - 414, 420, 426, 431; 和炼金术, 278 - 84, 415; "左手的", 128, 134, 142, 200, 232, 257, 303, 406,; 瑜伽和, 200 - 73

tanu - motana, 414

T'ao Hung - king 陶弘景, 引用, 284, 285

Taoism, 59, 60, 67& 注, 264 注, 267 注, 268 注, 286, 290, 413, 416, 424; 新～, 61, 62

tapas 苦行, 36, 39, 50, 51, 52, 89, 118, 150, 161, 163, 321, 331, 337, 385; 和瑜伽, 106 - 111

tapasa, 187, 118

tapasika, 391

tapasvin, 108, 109, 138

Tara 救度母、多罗菩萨, 202, 244, 260, 264, 404

Tarakhanda, 263 注; 引用, 248

Taranatha, 281

tarka, 125, 147

Tarkatirtha, Parvati Charana, 403

taruni, 253

taste 味道, ～的感觉, 242

Tathagata, 166, 181, 211, 224

Tatia, Nathmal, 404

Tattabhusan, 海默昌德拉·Goswami, 406

tattva 真理、真, 69, 87, 148, 362, 373, 376

Tattva - kaumudi《明谛论》, 见 Vacaspatimisra,《明谛论》

Tattvarthasaradipaka, 见 *Sakalakirthi*

Tattvasamasa《真理贯连》, 370, 373

Tattvasamgraha《摄真实论》, 见 *Santaraksita*

Tattvasiddhisastra, 见 *Harivarman*

Tattvavaisaradi《真理明断》, 见 Vacaspatimisra

Tauber, C·, 403

tavasia, 391

Tawney 托尼, 查尔斯·亨利, 277 注, 393

Taylor 泰勒, F·舍伍德, 417; 引用, 291

tcham, 325

tcheod, 323 - 24& 注

techniques, 瑜伽的,, 36, 44, 45, 47 - 100, 120, 121 - 22, 125, 137, 144 - 45, 239; 在《薄伽梵歌》中, 159 - 61; 在佛教中, 162 - 99; ～的传播, 431 - 32; 在《摩诃婆罗多》中, 149 - 52

tejas, 374

Tejobindu Upanisad，见 Upanisad（s）
tejodhatu，195
Telang 特朗，K·T·，149 注，154 注，158 注，160 注，263 注，394
Telchines，419
temple，220，222，244，305，346，386，395，422；的绕行，199，224－25，409
temporality 时间性，10，363
temptations 诱惑，49，50，52，89，90，171
tensions 紧张，外在的，66
Tessitori，L·P·，306 注，307 注，421，
testimony 证明，375
tetrad 四元组合，398
theandry 神人，密教的，235，236
theism 有神论/－ists 有神论者，印度的，7，139，147，148，149，153
Theophanes the Recluse 隐士，410，
Theophany 神的显现，曼陀罗作为，220；大声的，133
Theragathas，175
Thibaut，George，145 注，289 注，
things 事物，"微妙的"，87
thirst 渴望，88
Thomas 托马斯，爱德华·约瑟夫，395－96
thought 思想，～的静止，248，260；对别人～的知识，178，179；和对象，193－94，197；世俗的，48，82；和精液，251，254；～的压制，173
throat 噪音，88，138，247
thunder 雷声，246，253，260
Thuriya，351
Thusandi，351
Tibet 西藏，194，201，202，300，319，323，324，325，329，331，336，344，346，362，402，415，426，430，431
tiger－women 虎——女人，344
tigers 虎，306
time 时间，94，97，124，154，204，375；～的消除，99，223，240；和炼金术，287；～的开端，183，184－85；宇宙大，225，271；出现于～之外，86，182，183，184，244，270，271，292，339－40；神秘的，67－68；和痛苦，12；和空间，83，222，304
Tippera，348，388
tirthnkara，189，405
Tirthikas，204
Tittira Jataka，见 Jataka（s）
tobaco，338
Toki，Horyu，406
tombs 坟墓，307，422
tongue 语言，247& 注，253

Tonkin 东京，287
torpor 无感觉，167
torture 折磨，150
totality 整体/－ization 整体化，55，97，99，270，304
touch 触摸，～的感觉，242
tradition 传统，神圣的，14，121，122
trance 恍惚，催眠的，78，79 注，93，99，150，172，197，397，398；萨满教的，312，320，327，338，339
transcendence 超越，3，4，6，35，54，68，98，204，243，244－45，247，267 注，270，362，363
transconsciouness 超意识，99，226
transformation（s）转化，炼金术的，279－80；物质的，43，274；瑜伽的，130
transhuman condition 超人类处境，165，199
transmigration 轮回，3，11，86，164，182，336
"transmision of doctrin" "教义的传递"，307－11
transmutation 变化，最终的，291－92；也见 metals，～的变化
transobjectivity 超对象，251
transpersonality 超人格，34，157
transportation 运送，魔法的，130
trataka，230，231
Trayastrimsa，223
tree 树，宇宙的，326；礼拜，349，354，386，388；神圣的，345－46；萨满教的，326；女人和，346，426；崇拜，358，387，388
triad 三元组合，374，398
triangle 三角形，～的象征，见曼荼罗
tribes 部族，印度土著，105，106，202，357，386－88，403，426；瑜伽和，293－358，360，361
Trisikhibrahmana Upanisad，见 Upanisad（s）
Troyer，安东尼，229 注，321 注，391
truth（s）真理，4，36，49，80，147，149，164，165，167，168，174，175，201，204，208，235，253 注，295，329，379，382，415；身体的，265；宇宙的，265
Ts'an T'ung Ch'I《参同契》，见 Wei Po－yang
Tson－kha－pa，401
Tsou yen 邹衍，286，287
Tucci 图奇，朱塞佩，221 注，223 注，225 注，280 注，308 注，346 注，373，375，377，379，396，400，401，402，404，408，409，419，421，426，431
Tu jen，104 注
Tungus 通古斯，318

turban 头巾，356
Turkistan 土耳其斯坦，276
turiya 木僵状态，57 注，71，99，124，128，132，398
Tusita，223
Tvashtri，255
twice born 二次出生，6，145，272－73

U

udana，111 注，242，384
udgitha，257
Udhili，421
Udraka Ramaputra，162
uduma tree，388
udumbara，104，349
Udumbarika Sihanada Suttanta，188；引用，167
Udyana，344
ujana sadhana，270，318
Ujjain，296
ulta sadhana，270，318
umbilicus 脐，见 navel
uncertainty 不确定性，51－52
unconditioned 无局限，3，95，96，164，165，166，167，174，177，182，185，192，193，198，199，253 注，332
unconscious 无意识，45，46，224，235；集体的，207，225 注，226；和意识，221－22，226－27；～的整合，225 注
unconsciousness 无意识，173
understanding 理解，165
under world 地府，115，321
unhappiness 不愉快，382
unification 结合，瑜伽的，5，55，56，57，96－98
unio mystica 神秘统一，53，160，161
union 结合、统一，神秘的，153，160，161，258，265－66，306，318，432
unity/Unity，35，44，46，97，98，99，109，124，206，219，260，268，269，270
universe，21，138，154，229 注；～的分解，10；～的柱子，115－16；宗教，207；声音，215；灵魂和，32；密教的，225－26；～真理，265；两重的，21；也见 world
unmani，243
unreality 非实在，172，199，208，216
upadhi，27，31 注
Upagupta，398
Upanisad（s）奥义书，10，16，28，53，70，111& 注，147，149，159 注，160163，167，187，206，227，255，257，268，333，371，382，388－89，393，396，389；《甘露

滴》，124，128；引用 125；Aruneya，127，128；《大梵》，127，128；《大梵点》，128；*Brahmavidya*，128；《大林间》，16& 注，25 注，116，118& 注，134 注，235 注，255，320 注，334 注，389，390，394；引用，254，255，263，390；《唱赞》，118& 注，235 注，374，389；引用，28，112，120，257；*Culika*，103，127；《禅定点》，128，129，133－35；引用 134，390；《胎藏》，183 注；*Hamsa*，389；《伊沙》，160，394；《荼筏落》，127；*Kanthasruti*，127；《羯陀》，117，118& 注 383，389；引用，119& 注 120；《考史多启》，29 注；引用，112；*Khurika*，389；《慧剑》，128，382；《慈爱》，119 注，124－27，128，297，389；引用，125，126；《唵声》，122－24，389；引用，123－24；《蒙查羯》，引用，111；《声点》，128，129，132－33，390；《波罗摩诃萨》，127，128；*Pasupatabrahma*，129；《生气火祀》111 注；《六问》，103，134注；《出世》，127－28，129；《出世》，127；《白骡》，13，16，120，121，377，382，389；引用，121，122；～中的象征和认识，114－17；《泰迪黎耶》，117；*Trisikhibrahmana*，237 注，382；*Varaha*，129；瑜伽和～，117－35；*Yogakundali*，129；《瑜伽顶》，128；《瑜伽真性》，128，129－32，190；引用，130；瑜伽的，127，128－35

Upa－pitas，228

upaya，91，92，240，253，265，269

Ur，356注

Uralian，427

Urbanism 都市化，348－53，360

urddhasravaka，392

urethra 尿道，232－33

Ur－Gita，394

Urgrund，206

urine 尿，瑜伽行者的，280，281

Urvasi，350

Usanas，152

U Thlen，428

Utpala，391

usnisa kamala，224，246

Uttarakuru，223& 注

Uvasagadasao《优婆萨伽陀娑》、《十八在家耆那教徒的故事》，339

V

vac，40，116，212

vacana，*abhiprayika*，411

Vacaspatimisra 筏遮塞波底弥室罗，8，

13，16 注，39 注，50 注，55，70，71，76，77，81 注，91，92 注，93，278，369，372，373，374。375，383；引用，51，53，87，88；《帕默底疏》，引用，13；*Nyayavartikatatparyatika*，22 注；《明谛论》，8，16 注，25& 注 376，377；引用，13，22，25－26，369；《真理明断》，9，372，374；引用，380
Vachal，312
vagabondage 流浪者，297；也见 ascetics，漫游的
vagina 阴道，255& 注
Vagisvarakirti；281
Vaikhanasasmartasutra，111，139－42，235 注，390，422；引用，111 注
vairagya，29
Vairincas，139
Vairocana，211
Vaisali 毗舍离，162
vaisnavimudra，390
Vaisnavites，229
vaisvadeva，139
Vajapeya，255
vajra 金刚，206，238，252& 注，253，260
Vajradhara 金刚手，260
Vajrapani 金刚波尼、金刚手，224
vajrasana 金刚沙那寺，230 注，382
vajrasattva /Vajrasattva 金刚大士、金刚萨埵 252，260，304，308
Vajrayana 金刚乘，201，20，274，293，304，342，402
vajrolimudra，131，132 注，134，248－49，271
Valakhilyas，139
Vallabhacaryas，299，420－21
vam，130
Vamacara，305
vamacari（*s*）/Vamacaris，128，134，142，205，206，257，294，297，299，305，421
Vamadeva，183
vamadevya，257
Vanadurga，387
vanyasana，391
Varahamihira，391，432
Varaha Upanisad，见 Uanisad（s）
Varuna 伐楼那，241，350
Vasaka，Bhuvanana Chandra，409
vasana（*s*）欲望，42－42，44，45，47
vasantasava，300
Vasistha，264，350
Vasistha Dharma sastra，引用，145
vasitva，88 注
Vasu，Nagendra Nath，341，425
Vasu，Rai Bahadur Srisa Chandra，40 注，54 注，409，423

Vasubandhu 婆薮盘豆, 192, 371, 375; 引用, 166; 《阿毗达摩俱舍论》, 19 注, 171 注, 182, 192, 397, 398; 引用, 184; *Bodhisattvabhumi*, 216; *Vijnaptimatratasiddhi*, 381, 407
Vasudeva 瓦苏提婆, 395
Vata, 102
Vats, M. S. 353, 405, 430
Vatsyayana, 368
vayodhatu, 196
vayu/Vayu 伐由、风神, 102, 131, 283
Veda (s) 吠陀/ - ism 吠陀派, 14, 53, 96, 98, 101 - 05, 112, 113, 114, 115, 116, 120 注, 123, 145, 146, 147, 149, 150, 157, 161, 165, 187, 204, 212, 213, 220, 235, 250, 254, 255, 264, 287, 293, 300, 319, 321, 326, 327, 331, 333, 335, 337& 注, 338 注, 346, 356, 358, 374, 377, 382, 384, 385, 392, 398, 401, 403, 407, 418; 《阿闼婆》, 102 注, 103 注, 104 注, 105 注, 108, 115& 注, 235 注, 250 注, 385; 《梨俱 - 》, 101, 102, 105, 106, 111, 116 注, 17, 137, 138, 183, 250 注, 326 注, 327, 338, 352, 357, 384, 385, 418; 引用 108, 183, 329; 《夜柔》, 212
Vedanta 吠檀多, 9, 12, 16, 32, 76, 89, 90, 127, 131, 132, 135, 144, 145, 149, 159, 163, 206, 229, 268, 394
Vedanta - sara 《吠檀多精髓》, 16
Vedanta - sutra - bhasya 《吠檀多经注疏》, 13
Vedanta - sutras 《吠檀多经》, 127, 145 注
vedhavіddhi, 393
vedi, 111 注
vegetable condition 植物处境, 54, 66 - 67
vegetation cults 植物崇拜, 300, 343, 344, 346, 349, 356, 387, 388, 426, 431
veins 管道, 神秘的 133, 134, 135, 141, 234, 236 - 41, 251, 253
Vena, 103
Venkata Ramanayya, V, 426
vicara, 81
vice 邪恶的, 176, 382
victim 牺牲品, 祭献的, 和神, 305 - 06
videha, 40, 91, 92
Vidura, 152
vidya, 13, 180 注
Vidyabhusana, Satis Chandra, 375, 379
Vidyaratna, Taranatha, 403, 410, 107
Vidyarnava, Rai Bahadur Srisa Chandra

Viennot, Odette, 426, 431
vigil 守夜，苦行的，107，108
Vijanighantu, 407
vijnana, 380
Vijnanabhiksu 维加纳比克苏，8，9，16，25 注，50 注，72，76，77－78，80，83，84，92& 注 372，373，375，380－81；《数论疏解》，370，376；引用，23，375，380，381；《瑜伽精要》、《摄瑜伽精义》，71，72 注，76 注，80 注，84 注，92 注，93 注，372；引用，78；*Yogavarttika*, 9，372
Vijnanavada, 371，372
Vijnaptimatratasiddhi，见 Vasubandhu
vikara, 24
Vikramasila, 408
viksipta, 37，78，79
village 村庄，～的首领，386
viluthita, 414
Vimala Dharma Surya，暹罗国王，194
vimarga, 141
Vinaya 毗奈耶、戒律，397；引用，180
Vipula, 78，79 注，152
Vira, Raghu, 407
virtues 德行，84，209，382
Virupa, 421
virya, 92 注
Visargas, 141，142
visions 形象、想像、印象，226
Visnu 毗湿奴，72，81，89，119，120，126，128，133，137，138，141，144，147，148，203，242255，264，307，346，347，395，419，427，428
Visnuism 毗湿奴宗，141，146，148，153，160，161，201，264，266，297，394，413－14
Visnu Purana《毗湿奴往世书》，见 Purana（s）
Visnusmrti，引用，145
Visser, Marinus Willem de, 407，408，414
visualization 想像，神圣的，207－11，218
visuddha cakra, 242
Visuddhimagga《清净道论》，见 Buddhaghosa
Vitala, 128
vitarka, 81
Vivasvat, 154
viveka, 44
vivekaja, 170
vocabularies 词汇，秘密的，214，246，249－54，263
vocal powers 声音的法力，瑜伽的，130
Vogel，让·菲利普，426，428
void 空无，205，206，208，209，215，

222，245，269，404
Volhardt，Ewald，301
vowels 元音，密教的，407
vratya（*s*）誓戒者教团，103－04，105，337，384
vratyastoma，103，104
vriksa，21
Vrindaban，265
vrtti，见 *cittavrtti*
vyadhi，381
Vyali，281，282，421
vyana，104，111 注，384，385
vyanjana，253
vyapti 回转、中词和大词之间普遍必然关系，376，377
Vyasa 广博仙，9，16 注，17，20 注，27，30，37，38，39& 注 41，42，52，53，55，74，75，81 注，83 注，85 注，89，90，91& 注，92 注，93，278，371，372，373，374，375，377，381，383；引用，49－50，51，70，72，81－82；《瑜伽注疏》，9，372，375；引用，69

W

Waddell 沃德尔，劳伦斯·奥斯丁，402，404，407，421，431
waking state 清醒状态，123，124，128
Waley 韦利，亚瑟，62 注，279 注，285 注，286 注，289 注，290 注，416，417，418，425
Walleser，Max，415
Walter 瓦尔特，赫尔曼，234，252 注，409
Wang Hstian－ts'e 王玄则，289
Ward，W.，420
Warren，H. C.，168 注，169 注，179 注
warriors 战士，333
washerwoman 洗衣妇，261 注，263
Wassilieff，W·，401，407
water（s）水、水体，130，131，193 注，195－96，242，272，350－52，425－29；崇拜 354；飘浮在～上，131；原初的，67，106 注；作为种子，110；走在～上，178
Watters，Thomas，414
way/Way 路、道路，伟大的，237；中间的，237，240，241；神秘的，140& 注
Wayman 魏曼，阿历克斯，389，401
weaving 编织，～的象征，235
Weber，A·，395
Weight 重力，～的力量，88 注
Wei Po－yang 魏波阳，《参同契》，286 注，288 注，289；引用，285－86
Welden，Ellwood Astin，367，389
West 西方，印度和，431－32

Westermarck，爱德华·亚历山大，421
Wheeler，R·E·M·，353，357
Whitehead 怀特海，亨利，349 注，427
whole/Whole 整体，123；和部分，95，98，380
wickedness 邪恶，140
Wieger，leon，416，417
wife 妻子；神的，308－09
Wikander 维坎德，斯蒂格，146 注，384，385，392
Wilhelm 威廉，赫尔穆特，62 注
will 意志，48；神的，76；不可抵抗的，88 注
Wills 威尔斯，查尔斯·詹姆斯，421
Wilson 威尔逊，Horace Hayman，259 注，370401，420，423
wind（s）风，102，130；宇宙的，117，235，327，337 注，385；生命的，283
wine 酒，仪式的，205
Winternitz 温特尼茨，莫里茨，103，279 注，384，392，394，399－400，401，402，407，428，432
wisdom/Wisdom 智慧，69，92 注，93，175，176，177，180 注，202，253，269，396
witchcraft 魔术，密教和，426
withdrawal 退出，最终的，98
witness 见证，～的处境，34
Wogihari，Unrai，216 注
woman/women 女人，202－03，253，255，259－67；天上的，89；神性的，264 虔诚的，266；低等种姓，261 注；光彩照人的，152；和男人，265；和统治，429；有生育力的，299；和树，346，426
womb 子宫，67& 注，110，184，252，385，406，419
Woodroffe 伍德罗夫，约翰爵士（亚瑟·阿瓦隆），238 注，239 注，246 注，264 注，382，403，407，410；引用，248
Woods 伍兹，詹姆士·豪顿，9，371，372，376
Woodward 伍德沃德，F·L·，176 注，194& 注，196 注，197 注，382
word（s）/Word 语言，116，126，212，251；和非语言，48，126
works 著作，宗教的，109，112，117，255
world 世界，～的开端，193；～的中心，105，115－16，117，220，222，225，328；～的创造，68；的毁灭。193；～的永恒，181，182，185；～的进化，20－23；作为幻象，9；～的周期性创造和毁灭，225，244，271，274；～的拒斥，10；～的再造，109；神圣的，

100；从～退出，5，12
worship 崇拜、信仰，109，135，342
Worster 沃斯特，威廉，325 注
wrath 愤怒，151 注
Wright 赖特，亚瑟·弗里德里科，390
Wright 赖特，丹尼尔，303，309 注
Wulff 伍尔夫，卡尔，402
Wu，Lu－chiang，286 注，288 注，289 注，417
Wu Ti 武帝，中国皇帝，285，287，288

Y

yab－yam，259
Yajur－Veda《夜柔吠陀》，见 Veda（s）
Yaksas/*yaksas* 夜叉，345，346，390，393，426
Yaksini（s）夜叉女，344－45，346，426
yam，131
yama 禁制、克制，48，49，125，141，389
Yama 阎摩，118，313，315，316，317
yamuna/Yamuna，253
yang 阳，284，412，416，418
yantra，219，220
yasasvini，237
yatin，151，391，422
yawning 打呵欠，414
Yen－chu，264
yin，412，416，418
Ymir，107& 注
yoga 瑜伽，3，4，5，6，117，149－50，169，395；～证知，6，36，101；～体，318
Yoga 瑜伽，和土著印度，293－358，360；和炼金术，274－92，416，361；奇形怪状的，77，117，132，144，150；和婆罗门教，162－99，378，，395－96；和印度教，143－46；耆那教信徒的，404－05；在《摩诃婆罗多》中，146－54；大众宗教和，341－48；数论～，见 Samkhya；和萨满教，318－26，334－41；密教和，200－73；tapas 和，106－111；技术，见 techniques，瑜伽的；～的胜利，143－61；和奥义书，117－35
Yoga－bhasya《瑜伽注疏》，见 Vyasa
Yogabbindu，见 Haribhadra
Yogacara school 瑜伽行派、唯识论
Yogacintamani，59
Yogadrstisamuccaya，见 Haribhadra
Yogakundali Upanisad，见 Upanisad（s）
yoganga 瑜伽支，53，69，76，93 注
Yogasara－samgraha《瑜伽精要》，见 Vijnanabhiksu
Yogasastra《瑜伽论》，见 Hemacandra
Yogasikha Upanisad，见 Upanisad（s）

Yoga - sutras《瑜伽经》，见 Patanjali
yoga - tantra 瑜伽密典，201
Yogatattva Upanisad《瑜伽真性奥义书》，见 Upanisad（s）
yogavacara，194，195
Yogavacara's Manual of Indian Mysticism《印度神秘主义的 Yogavacara 手册》，194 - 97，382；引用，396 - 97
Yogavarttika《瑜伽释补》，见 Vijnanabhiksu
Yoga - vija，317
Yogavimsika，见 Haribhadra
yogi 瑜伽行者，极端的密教作为，305
Yogi 瑜伽行者，349
yogin（s）瑜伽行者，作为炼金家，274 - 78，304，414 - 15，422 ~ 原型，75；~ 的埋葬，307& 注，422 - 23；和苦行僧，423 - 25；和形而上学家，173 - 77；和牟尼，102；完满，303；作为植物，54，66 - 67；和苦行者，109
Yogini（s）/*yoginis* 瑜伽女，246，259 - 60，261，262，343 - 44，405，426，428
yogyata 瑜甲陀，16& 注 - 17& 注，27，68
yoni，160，219，241，243，307，347，349
yonimudra，134，231，248，406
yonisthana cakra，243
Yoni - tantra，305 注
Yu，418
Yudhisthira 坚战，148，152
Yuen，H·B·，417
Yü - fang chih - yao，引用，413
yuga（*s*），123，124，199
yuganaddha，269
Yule 尤尔，亨利爵士，423
yupa，326，335

Z

Zen 禅宗，216，407，431
Zimmer 齐美尔，海因里希，123，124 注，387，389，403，408，409；引用，203

索引为巴尔特维讷所做

译后记

虽然本文早已译完，但是，由于几个原因，译者本人也不能认为满意，这主要是因为：首先，原先的工作做得不够细致，以至于留下了大量的琐碎工作，而这却是极耗时间的，在时间紧迫的情况下，这无疑为译文的完善增加了难度；其次，译者没有经验，最初只是想尽量保留原文的风格，并最好的尊重原著，然而，由于东西方理解的差异，相当多的译名无法采用既有的译名，而且绝大多数情况下又只能音译，因而，本书最初试图对译名不作翻译，完全保留，事实上，原著中也是对译名不作处理，这样，在翻译时的指导思想不合要求，因而不得不做大量的改动，即使如此，由于交稿的时间已定，也仍然有部分出现频率较低译名未加处理，只能从大面上处理一下，因此，难免有些混乱，但尽量做到不妨碍读者的理解，如果有疑问，也可根据索引，原著虽然不处理，但却尽量作了解释。

另外，读者可能很快就会发现，本书有些地方是矛盾的。这也是一个令译者困扰的问题，这可能是因为由于用中国人理解印度的方法和术语来解释西方人研究的缘故。最后，最主要的仍是时间问题，极度的仓促之中，错误、缺漏在所难免，希望读者不吝指教，谢谢。

译　者

2000 年 12 月 11 日

"神秘主义"哲学是指那些建立在某种体验之上的思想和学说。此词依体验者所处的文化、有过的经历而得到不同的指称和解释，比如"梵"、"佛性"、"基督"、"上帝"、"酒神"、"缪斯"、"自然"、"道"、"天"、"元气"、"太极"等等。这种不寻常的体验往往给体验者以极大的激发、启示、信心和灵感，由此而创造出精神上的新东西，成为艺术的、哲学的、社会的，乃至科学的新起点。释迦牟尼、毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图、普罗提洛、基督、奥古斯丁、艾克哈特、老子、庄子、孟子、李白等等创造出各种精神业绩，也吸引了不少研究者们的兴趣。他们从哲学、宗教、自然科学、社会科学等角度来研究它，这种研究也得到全世界学术界的重视。

～　～　～

当你被一首诗、一段音乐深深打动的时候，你是否感到了那像潮水一样漫涨上来的神秘意味呢？艺术中有神秘，大自然中的神秘更是让人不能不在"登高壮观天地间"之时感叹那"大江茫茫去不还"的悠悠神韵。一个没有神秘感的民族能是有独创的伟大民族吗？中国古文化中也从不缺少与悟性、自然相凑泊的神意，"神也者，妙万物而为言者也。"西方中世纪著名学者吕斯布鲁克说："神是那潮汐涨落的大海，涌动不息。"

不死与自由

瑜伽实践的西方阐释

ISBN 7-80096-767-0

9 787800 967672 >

ISBN 7-80096-767-0/B · 6

定价：29.80元